



المعهد العالي للدراسات الإسلامية

مقدمة

فِي الْفَلَسِيفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

تصوير اخيكم سعيد هلال ٢٠١٩/٢٠٢٠

الدكتور

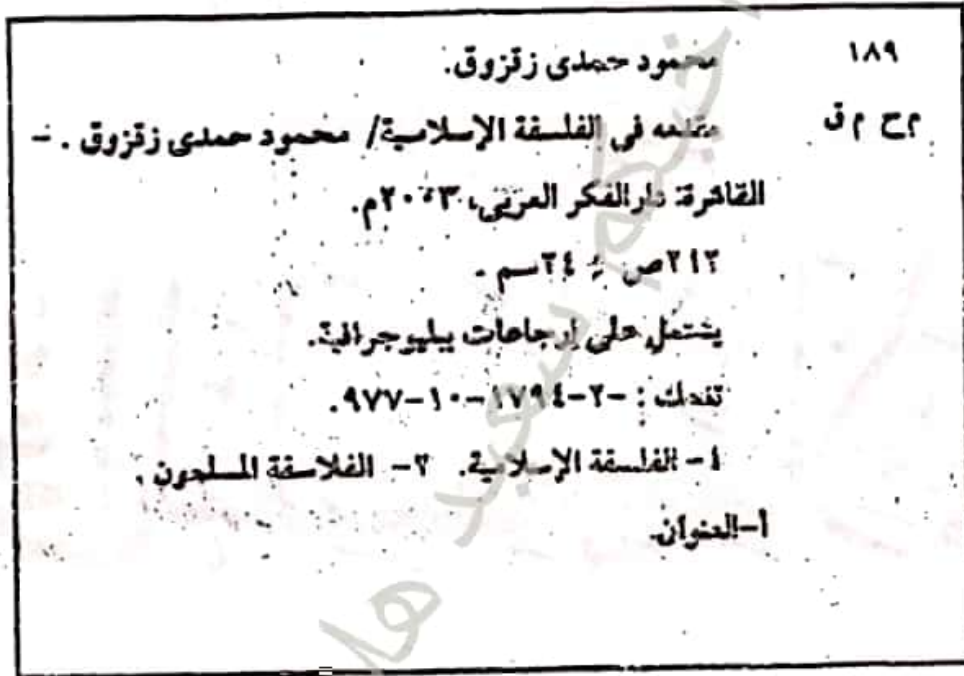
محمود حمدي زقزوق

مقدمة

في الفلاسفة الأندلسيين

الدكتور محمود حمدي زقزوق

تصوير اخيكم سعيد هلال ٢٠١٩/٢٠٢٠



جميع إلكتروني وطباعة

البردي

الإخراج الفني / منى حامد عمارة

المراجعة اللغوية / عبد الحليم إبراهيم عبد الحليم .

رقم الإيداع / ١١٧٩٨ / ٢٠٠٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

القضية الأساسية التي يتناولها هذا الكتاب هي قضية العقل بمعنى الفلسفة الإسلامية. واهتمامنا بهذه القضية يرجع من ناحية إلى طبيعة هذه الفلسفة، فقد كانت قضية الصلة بين العقل والدين أبرز قضايا الفلسفة الإسلامية. بل يمكن القول بأنها كانت القضية الرئيسية التي سيطرت على فكر الفلاسفة الإسلاميين الذين حرصوا على إزالة أي تناقض بين العقل والدين، الأمر الذي جعل فريقاً من الباحثين يلعب إلى وصف هذه الفلسفة بأنها فلسفة توفيقية، بمعنى أنها تنحو نحو التوفيق بين العقل والدين.

ومن ناحية أخرى رأيت أنه من اللازم في ظل الظروف الفكرية التي تخيم على حياتنا الثقافية أن أجمع هذه الفصول التي كتبت في مناقشات مختلفة وعلى فترات متباعدة^(١) في كتاب يعرض قضية الصلة بين العقل والدين لدى مفكرين كبار في تاريخنا الفلسفي مثل: الغزالي وابن رشد ومحمد عبيد. وقد مهدنا لذلك بمناقشة القضية من منظور الإسلام ذاته ليان مبدي الدور الذي قام به الإسلام لتعيد الطريق أمام العقل الإنساني لينأخذ مكانه اللائق به في حياة الناس.

ومن هنا ينقسم بحثنا إلى عدة فصول أولها مقدمات عامة وثانيها عن دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفي الإسلامي، وثالثها عن العقل ومجالاته في فكر الغزالي، ورابعها عن الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد، ويرتبط بذلك بيان مفهوم التوفيق في فكره. أما الفصل الخامس فإنه يتناول مكانة العقل في فكر الشيخ محمد عبيد الذي يعد امتداداً لفلاسفة الإسلام العظام.

ثم يتقل بنا البحث بعد ذلك في الفصلين السادس والسابع إلى مجالين آخرين من مجالات الفكر الفلسفي الإسلامي وهما: مجال التصوف، ومجال

(١) وهذا ينظر ما يلاحظه القارئ من تكرار بعض النصوص في مواضع مختلفة من الكتاب.

القيم الخلقية. وهما مجالان غير بعيدين عن الطابع العام للفصول السابقة. أما الفصل الثامن والآخر فإنه يتناول صلة الفلسفة السامية بالفلسفة الأوربية. فمن المعروف أن الفلسفة الإسلامية كان لها دور مؤثر في تنشيط الحركة العقلية في أوروبا في العصر الوسيط وحتى مشارف العصر الحديث.

إن قضية الصلة بين العقل والدين في الإسلام لا تزال قضية مطروحة على الساحة الفكرية. وفهمها على وجهها الصحيح يشكل عاملاً فاصلاً في انطلاقة حضارة جديدة تبيد إلى الأذهان تلك الانطلاقة الحضارية التي شهدها تاريخ المسلمين في القرنين الثالث والرابع الهجريين (التاسع والعاشر الميلاديين)، وفي الوقت نفسه تسرع بنا إلى اللحاق بركب التطور الحضاري المعاصر.

لما إذا فهمت هذه القضية فهماً غير سليم فإنها تشكل من غير شك عائقاً أمام تلك الانطلاقة المأمولة. ومن هنا أردنا أن نسهم - بجانب العرض الأكاديمي لهذه القضية - في المناقشات الدائرة حولها على الساحة الفكرية العامة بهدف الوصول إلى وضوح فكري يزيل ما علق بالأذهان من سوء فهم لصلة الإسلام بالعقل الإنساني.

وغنى عن البيان أننا لم نقصد بهذا الكتاب أن يكون شاملاً لقضايا الفلسفة الإسلامية أو عرضاً تاريخياً لها، وإنما أردنا فقط أن يكون مجرد مقدمة للدراسة الفلسفة الإسلامية وتمهيداً للبحث في قضاياها. ونأمل أن يكون محققاً لهذا الغرض.

١. د/ محمود حمدي زقزوق

والله من وراء القصد.

تصوير اخيكم سعيد هلال ٢٠١٩/٢٠٢٠

الفصل الأول مفهوم الفلسفة

- أولا : التفكير الفلسفي ضرورة إنسانية.
- ثانيا : التطور التاريخي لمفهوم الفلسفة.
- ثالثا : تصنيف العلوم الفلسفية.

تصوير اخيكم سعيد هلال ٢٠١٩/٢٠٢٠

تصوير اخيكم سعيد هلال ٢٠١٩/٢٠٢٠

أولاً: التفكير الفلسفي ضرورة إنسانية

قبل أن نبدأ الحديث عن الفلسفة الإسلامية وعن أبرز قضاياها يجدر بنا أن نلقى نظرة سريعة على الفكر الفلسفي بصفة عامة لنهد بذلك السبيل للحديث عن الفلسفة الإسلامية التي تعد حلقة من حلقات التفكير الفلسفي على مدى تاريخ الإنسانية، وفيها لا ينفصل عن فهم الفكر الفلسفي بصفة عامة. فالفلسفة في حقيقة أمرها تعد ظاهرة إنسانية تتجاوز حدود الزمان والمكان، ويطرقا عليها ما يطرقا على الإنسان من تغيرات أو توجهات. وهذا ما يجعل نجمها يعلو وشأنها يرتفع في فترة من الفترات، ويقل الاهتمام بها في فترات أخرى. وهذا هو ما يدهونا إلى أن نتناول مفهوم للفلسفة بصفة عامة بشيء من التفصيل ثم ننتقل بعد ذلك إلى الحديث عن مفهوم الفلسفة في المحيط الإسلامي، والمدخل لذلك هو النظرة الراحنة لوضع الفلسفة.

الوضع الراهن للفلسفة:

لقد طغى التفكير المادي في عصرنا الحاضر وأصبح للعلم بمفهومه الحديث بما له من منجزات ملموسة في مجال الحياة اليومية نفوذ لا يدانيه نفوذ، وفي الوقت نفسه خف وزن الحديث عن الروح وما تعنيه من تخليق في عوالم غير منظورة، ولم تلم الفلسفة من الهجوم عليها من جهات عديدة من حيث إنها في نهاية الأمر نبذة روح أو نبذة عقل يحاول التخفيف من أثقال المادة والنظر إلى الأمور بعين مجردة...

وهكذا أصبحت الفلسفة كعلم أو تخصص شير عند كثير من القراء غير المتخصصين شعوراً قريبا بالغبور من هذا التخصص الذي يعد - في نظرهم - تعبيرا عن شيء مبهم وغامض، لا سبيل إلى فهمه ولا جدوى من الاشتغال به، إذ ليست له - في رأيهم - نتائج عملية ملموسة في الحياة، فالاشتغال به جهد ضائع وإنهاك للفكر فيما لا طائل من ورائه - وقد دعا قال أفلاطون:

«إن الجمهور ميال لاعتقاد أن الفلسفة عديمة النفع»^(١).

والفيلسوف - في نظر البعض - هو أحد هؤلاء الخاملين الذين يعيشون في أبراج عاجية منعزلين عن الحياة، أو هو - كما يقال أحيانا في معرض التهكم - رجل يبحث في حجرة مظلمة عن قطعة سوداء لا وجود لها.

ولكن هذا الخط والنزور من الفلسفة والتفلسف إن دل على شيء فإنما يدل على عدم إدراك للفلسفة، وجنيل بقيمة المهمة التي أنيطت بها.

يقول أرفلد كوله: «إن الأصوات التي نسمعها اليوم معلنة قرب انتهاء الفلسفة أو الزعم بأنها من الأمور الكمالية التي لا تنفع فيها إن هي إلا أصوات تصدر من جهل بماهية الفلسفة ومعناها ورسالتها التي اضطلعت بها في عصورها المختلفة»^(٢).

ومن الملاحظ أن الكثيرين يستخدمون في تعبيراتهم العامة كلمة «فلسفة» للتعبير عن اتجاهاتهم العامة. فيقال مثلا:

فلسفي في الحياة، أو فلسفي في عملي هي كذا أو كذا. ويقنع الكثيرون بهذا الاستخدام السطحي للنظ الفلسفة إما تحملا في الحديث أو تطاهرا بالشقاعة أمام الغير من طريق استخدام كلمات «مبهمة» مثل كلمة فلسفة. ولا يتعدى الأمر هذا النطاق.

الفلسفة ظاهرة إنسانية:

ولنا نريد هنا ابتداء أن ندافع عن الفلسفة أو التفلسف، وليتنا نريد أن نكشف عن حقيقة يغفل عنها الكثيرون، فالتفكير الفلسفي ليس - كما يتصور البعض - احتكارا للفلاسفة أو للمتفلسفين بالفلسفة، إذ إن الإنسان كإنسان يتميز عن غيره من الكائنات بعقل وحب الله إليه ليفكر به، والتفلسف ليس شيئا آخر غير

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ١٠٥.

(٢) للسفر إلى الفلسفة، تأليف أرفلد كوله وترجمة د. أبو العلا عفيفي ص ٥. لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٢م.

استخدام هذا العقل، فالحيوان يرى ويسمع، بل ويتذكر، ولكنه لا يستخدم هذه القوى إلا في حاجاته الوقتية.

أما الإنسان فيرى ظواهر الكون على اختلاف أنواعها فيصورها ويكون له فيها رأيا ثم يجتهد في تعرف عللها وعلاقة حقائق الكون بظواهره. وهذا طريق فهم الشيء فهما واضحا، فإن فعل هذا قلنا إنه يختلف^(١).

وعلى ذلك فإنه لا يوجد في الغالب - إنسان لا يختلف، أو على الأقل فإن لكل منا في حياته لحظات يكون فيها فيلسوفا ينظر وتأمل ويحاول الوصول إلى أعماق الأمور.

وليت الفلسفة إلا نتاجا للنظرة الفاسحة للعقل البشري إلى هذا الوجود، وتطلعا مشروعا من جانب هذا العقل إلى إدراك المبادئ الأولى في هذا الوجود. ومحاولة لحل الغار الحياة المتشعبة في الأسئلة التالية: من نحن؟ وإلى أين نذهب؟ وما أحسن سبل للوصول إلى هذا المصير؟.

والعقل قيس من نور الله، أو كما يقول الإمام الغزالي: «المخوذج من نور الله».

ويحاول العقل أن يكشف بهذا النور «مجاهل الوجود وشعابه فيستجيع الموجودات ويحاول أن يدرك ماهياتها وشكلها مرتقيا من علة إلى علة حتى يصل إلى الغاية القصوى التي هي العلة الأولى والتي كان كل شيء بها ومن أجلها.

ثم يعود هذا العقل مرة أخرى إلى تأمل هذا الكون ناظرا فيه من جديد ومكونا لنفسه صورة واضحة عنه ومفسرا كيفية انسجام الأشياء في ذاته وفيما حوله مما هو خارج عن ذاته»^(٢).

ومن ذلك يتضح لنا أنه على الرغم من نفور جمهور الناس من التفلف وتشكيكهم في جدية الفلسفة وقيمتها ومحاولتهم صرف الإنسان عن البحث في

(١) مبادئ الفلسفة. لرابيرت ترجمة أحمد أمين ص ٢/١ مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٥م.

(٢) تاريخ الفلسفة العربية. من تأليف حنا الفاخوري و خليل الجر ص ١٧ بيروت ١٩٦٦م.

قضاياها الكبرى- بالرغم من هذا كله فإننا جميعا من عامتنا إلى خاصتنا نتفلسف، بدرجات متفاوتة، وإن كان البعض منا لا يريد أن يسلم بأنه يتفلسف^(١).

فالفلسفة في واقع الأمر ليست بالشئ الدخيل على الإنسان، فحياته حلقات متصلة من الفكر والتأمل.

وهكذا نجد أن الفلسفة ليست نبتا غير طبيعي في المجتمع وإنما هي ظاهرة إنسانية ملازمة لوجود الإنسان، ولن تزول هذه الظاهرة من الحياة ما دام هناك إنسان في هذا الوجود.

لا مفر من الفلسفة،

والفلسفة بالنسبة للإنسان هي -كما يقول كارل ياسبرز- أمر لا مفر منه: فهى ماثلة في مجتمع الناس، في الأمثال الماثورة، وفي الصيغ الفلسفية الجارية، وفي الاقتناحات السائدة وفي التصورات السياسية، ويوجه خاص في الأساطير منذ بداية التاريخ^(٢).

فالذين يحاربون الفلسفة ويحاولون هدمها والقضاء عليها يصنعون عبثا، ومحاولتهم مقضى عليها بالفشل. ومن ناحية أخرى فإن محاولتهم هذه -بالرغم من أنها موجهة ضد الفلسفة- هي أيضا نوع من التخليف تثبت الفلسفة بدلا من أن تقضى عليها.

فالذى يرفض الفلسفة أو ينكرها هو في حقيقة الأمر متخلف؛ لأنه لا ينطلق من فراغ، وإنما هو يحاول أن يجد له أرضا صلبة يقف عليها ويطلق منها سهامه إلى الفلسفة، أي أنه يحاول بناء وجهة نظر مضادة يجتهد في أن تكون منطقية ومبينة ومستندة إلى أسس قوية، وهذا يعني في النهاية أنه يتفلسف.

وقد قال أرسطو ذات مرة: إن الذى يرفض الفلسفة يتحتم عليه أن يتخلف. والسؤال المطروح -كما يقول ياسبرز- هو فقط ما إذا كنا على وعى

(١) البراجماتزم ليعترب قام من ١٠ القاهرة ١٩٣٦م.

(2) Karl Jaspers : Einführung in die Philosophie. P. 13. Muenchen 1963.

بالفلسفة أم لا، وما إذا كانت فلسفة جيدة أو رديئة، مبهمة أو واضحة، والذي يرفض الفلسفة يمارس هو نفسه الفلسفة دون أن يكون على وعى بذلك (١).

وليت الفلسفة مجرد دراسات نظرية منمزة عن حياة الناس اليومية بعيدة عن التأثير فيها، وإنما هي نظرة إجمالية في الكون، واتجاه فكري عام نحو الحياة في مجموعها. وهذه النظرة، وهذا الاتجاه الفكري يؤثر بطبيعة الحال في تصرفاتنا اليومية، وفي معالجتنا للحوادث التي نمر بها، بمقتضاها نسير في عملنا، ونواجه النظم الطبيعية والاجتماعية التي تحيط بنا ونحدد ميولنا ونحوها، وتصرفاتنا تجاهها (٢).

من هو الفيلسوف؟

وإذا قلنا إن كل إنسان يتخلف فليس معنى ذلك أن كل الناس فلاسفة بالمعنى الاصطلاحي. فالفيلسوف ليس هو ذلك الشخص الذي يبدأ فقط بالتخلف وإنما هو الذي يستمر في مواصلة التخلف حتى النهاية.

وإذا كان من المسلم به أن كل موجود عاقل يفكر فإن الأمر الذي لا ينبغي أن يقرب عن الأذهان هو أن الطريقة التي يمارس بها المرء هذا التفكير في حياته العملية، وبوجه خاص المدى الذي يصل إليه هذا التفكير، شيء مختلف تماما عما يحدث في الفلسفة.

فالفيلسوف لا يكفى بدرجة التفكير التي يمارسها المرء في حياته العملية وحاجاته الوقتية، ولكنه يفحص نتائج الفكر العادي في محاولة للبلوغ إلى وضوح تام، في حين تظل الحقيقة في التفكير العادي أمرا معتقدا ولذلك تكون قابلة للشك (٣).

(١) المرجع السابق.

(٢) البراجماتزم ص ٣٣.

(٣) نظر كتابنا المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت ص ٦٧.

مراتب الفكر

ومن هنا يمكن تقسيم مراتب الفكر عند البشر إلى ثلاث مراتب :

المرتبة الأولى : هي مرتبة الفكر العادي التي تمثل أو تنحصر في انصراف الفرد إلى تدبير أمور حياته العملية ومعالجة مشاكله اليومية الجارية: أمور معاشه ومعاملاته وعلاقاته مع الناس ..

والإنسان - في العادة - لا يقف عند هذه المرتبة من الفكر العادي وإنما تسلمه بالضرورة إلى :

مرتبة ثانية : وهي ما يمكن أن يسمى بالفلسفة الخاصة التي تمثل مجموعة المبادئ والمعتقدات التي ينظر من خلالها الفرد إلى الحياة والأشياء، والتي تمثل أيضاً القواعد التي يعتمد عليها في سلوكه وتعامله مع الآخرين وفي تقييده أو لحكمه على الناس والأشياء. ويتبع الغالبية العظمى من الناس بالوقوف عند هذه الدرجة . ولكن هناك مرتبة ثالثة من التفكير تتعدى هذا النطاق. وتلك هي المرتبة التي يحاول فيها الفرد البحث عن تاصيل نظري لبسنة المبادئ والمعتقدات لفصل الوصول إلى أسس ومقومات نظرية تدعمها. وفي هذه المرتبة فقط من الفكر يصبح الإنسان باحثاً في علم الفلسفة^(١).

خصائص النظرة الفلسفية

وتتميز النظرة الفلسفية التي تعبر عن موقف يتخذه الفيلسوف^(٢) من

(١) مقدمة في الفلسفة العامة: د. يحيى هويدي ص ١١/١٢ مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٥ م.

(٢) انظر أيضاً لس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل ص ١٢٥ وما بعدها (مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٥).

حيث ينقل عن (باهم) Bahm تسع خصائص يتميز بها الموقف الفلسفي وهي:

- ١- أنه موقف قلق وحيرة ودمع.
- ٢- أنه موقف تأمل وتفكير.
- ٣- أنه موقف شك يرفع صاحبه فوق الاعتقاد التعسفي الذي يفتر إلى ما يبرره.
- ٤- أنه موقف تسلمح وسعة صدر.
- ٥- أن صاحب الموقف الفلسفي يميل دائماً إلى الاسترشاد بما تشير به الحيرة وعطية العقل.
- ٦- أنه موقف لوتيب وتعليق للحكم طالما اخترت النتائج إلى ما يبرره.
- ٧- أنه موقف نظر عقلي يرتفع فوق الشك الهدام.
- ٨- أنه موقف يتسم بالثابرة.
- ٩- أنه موقف يتجرد عن العاطفة والانفعال.

المشكلات الفلسفية المطروحة على ساط البحث بخصائص ومميزات لا نجد لها نظيراً في التفكير العادي.

ففكر الفيلسوف يتسم بالطابع الكلي، ونظرته إلى الأمور نظرة شاملة لا تنفع بجزئيات الأشياء أو تبقى على سطحها، وإنما هي نظرة شقيقة ترى ما لا يراه الفكر العادي، وتنفذ إلى الأعماق مستخدمة التأمل الفاحص في البحث عن حقائق الأشياء مفتحة على آنى المعرفة الواسع، لا تضيق بالنقد ولا تحجر على فكر الآخرين.

هذا في حين أن الفكر العادي على التقيض من ذلك صاحب نظرة جزئية ضيقة تنفع بظواهر الأشياء، وتعوقه خصوصاً الحياة اليومية ومطالبها الوقتية عن الالتفات إلى حقائق الأشياء. وعن التيقظ الباعث على التأمل، وبذلك يظل مثل هذا التفكير محصوراً في أضيق نطاق، وبالتالي لا يطبق النقد، وليس لديه اعتماد للفتح على ما عند الآخرين من أفكار.

حاجة الفيلسوف إلى خلوة فكرية:

ولكى يصل الفيلسوف إلى هدفه المنشود من التغلب لا بد له على طريق التغلب من خلوة فكرية، يتعمد فيها عن الحياة اليومية الدارجة لكي يستطيع أن يمثل العالم الخارجي في ذهنه مضمياً عليه نظرة كلية يعود بعدها مرة أخرى إلى هذا العالم يصوغه من جديد وفقاً لما توصل إليه من نظرة كلية شاملة^(١).

ونظراً إلى أن الفيلسوف في حاجة ضرورية إلى هذا الابتعاد عن الحياة اليومية الجارية فإنه يبدو في نظر البعض منعزلاً عن الحياة. ولكن هذا الانعزال الذي يراه البعض في موقف الفيلسوف ليس في الواقع انعزالاً حقيقياً. وإنما الفيلسوف الذي يشد الوضوح لا بد له - لكي تتجرد نظره من شوائب المادة وعلاقتها - من ممارسة التغلب في جو بعيد عن صخب الحياة وضوضائها.

وليس الفيلسوف فقط في أشد الحاجة إلى ذلك. وإنما كل فرد منا حين يحاول التكلم على مشكلة من المشكلات، وكذلك الطالب حين يستذكر دروسه،

(١) انظر مقدمة في الفلسفة العامة ص ١٣ - ٢٠.

لا بد له أيضا من فرصة يتوافر له فيها الصفاء الذهني حتى يمكنه أن يتغلب على ما يواجهه من مشكلات.

وهكذا نجد أن الفيلسوف -الذي لا يهتم كثيرا بجزئيات المسائل وإنما يفكر في أمور كلية يفرض على أعمامها لكي يتبين جنورها- لا بد له من هذه «العزلة» الموقته التي ليست أبدا هدفا في ذاتها، وإنما هي فقط مجرد وسيلة يستعين بها الفيلسوف على أداء واجبه وبلوغ هدفه من التأمل.

واجب الفيلسوف:

وإذا قلنا إن الفيلسوف في حاجة إلى خلوة فكرية تساعد على الوصول إلى الوضوح المطلوب، فإنه يتحتم عليه -عندما يصل إلى هذا الوضوح- أن يعود مرة أخرى إلى خضم الحياة محاولا صياغتها صياغة جديدة بإلقاء الضوء على طريق الحياة لكي يهدي الحائرين وينير للمدجلين.

وهذا هو موقف الفيلسوف الحق: فلم يكن أفلاطون مثلا بكتاباتاته يريد شيئا أكثر من صياغة الحياة صياغة جديدة حتى تعود فيها العدالة ويحيط بها السلام.

وقد حاول أن يضع أفكاره موضع التطبيق وينقلها من عالم الفكر إلى عالم الواقع لتكون حياة تعيش مع الناس ويعيش الناس بها ومعها، وإن كان لم يفلح في هذا الأمر فليس معنى ذلك أن كل أفكاره كانت باطلة، وإنما يرجع ذلك بالدرجة الأولى إلى اصطدام فكر الفيلسوف -الذي هو فكر ذو طابع كلي- بالفكر الجزئي السائد في عالم الواقع الذي لا يريد أن يترشح قيد أنملة عن مألوفاته في عالم الضيق.

وقد صور أفلاطون ذلك أبلغ تصوير في أسطورة الكهف المشهورة.

والأمر هنا في عالم الفلسفة شبيه بالحال في عالم الدين^(١) فالقرآن يقص علينا خبر أهل مكة عندما جاءهم الرسول ﷺ برسالاته وأعلنها للناس مشتملة على مبادئ وأسس جديدة ليعيد على أساسها تشكيل حياتهم من جديد، حدث الصدام

(١) مع الانحياز طبعا بالفارق الأساسي بينهما من حيث إن مصدر الدين إلهي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ومصدر الفلسفة إنساني يجور عليه الخطأ.

بين هذه المبادئ السامية الجديدة ذات النظرة الكلية الشاملة، وبين الفكر الضيق لاهل مكة، فكان ردهم على صاحب الرسالة هو: ﴿حَبَّتْنا ما وَجَدْتا عَلَيْهِ آباءَنا﴾ (١٠١) [المائدة]... ﴿إِنا وَجَدْتا آباءَنا على أُمَّةٍ وإِنا على آثارِهِمْ مُقْتَبِلُونَ﴾ (١١٢) [الزخرف].

ثانياً: التطور التاريخي لمفهوم الفلسفة

نحن جميعاً نعلم أن كلمة فلسفة يونانية الأصل، ولم يشأ العرب أن يتبطلوا بكلمة أخرى، بل استبقوا الأصل اليوناني بعد أن أخضعوه للنطق العربي، ومنه أخذ الفعل (تفلسف) ومشتقاته.

ومصطلح فلسفة في اليونانية مركب من كلمتين هما (فيلو-شوفيا) بمعنى محبة الحكمة^(١).

والحكمة هي المعرفة التي نسعى إلى طلبها والحصول عليها، فنحن إذن لسنا حكماء وإنما نحن طلاب حكمة ومحبوها أي فلاسفة.

وقد نسب إلى فيثاغورس (٥٨٢ - ٤٩٧ ق.م.) قوله: «لست حكيماً، فإن الحكمة لا تضاف لغير الآلهة، وما أنا إلا فيلسوف» أي محب للحكمة، وبذلك يكون فيثاغورس أول من استخدم لفظ «فلسفة».

ولكن هناك من المؤرخين من يذهب إلى أن أول من استعمل كلمة (يتفلسف) بالمعنى الاصطلاحي كان هيرودوت، الذي يروي لنا أن كريسزوس قال لصولون إنه قد سمع أنه -أي صولون- قد جاب كثيراً من الأقطار «يتفلسف» وأن الذي دفعه إلى ذلك رغبته في المعرفة.

وهنا تبدو عبارة «رغبته في المعرفة» كأنها تعبير عن كلمة يتفلسف أو مرادف لها. ونجد مثل هذا المعنى في قول ثيوكديدس على لسان بيركليس في خطبة رثاء

(١) يظن هيدجر هذا المعنى الاشتقاقي للفظ الفلسفة ويرى أن الفلسفة هي حكمة المحبة بما محبة الحكمة. وعلى ذلك يكون الفيلسوف هو من جعل من المحبة موضوعاً لتخصصه.

وحدة هيدجر في ذلك أن المحبة تعبر عن تلك الرابطة الوثيقة التي تجمع بين الفكر والطبيعة أو بين الإنسان والعالم. فالفيلسوف هو الذي يدرك ما بين الإنسان والعالم من اتصال، أو هو الحكيم الذي يحاول أن يكشف عما يتنا بين الأشياء من عناصر «المحبة».

(راجع الفلسفة الوجودية للدكتور دكتور إبراهيم من (٨٦)).

الاثنين: نحب الجمال في غير سرف، ونميل إلى الحكمة -أي تفلسف- في غير ضعف أو تخنث.

وقد كان التفلسف في أول أمره مقصودا لثاقه دون النظر إلى غايات عملية يحققها، فقد كان الدافع إليه هو الرغبة الطبيعية في المعرفة لثاقها من غير أن تكون هناك فائدة مباشرة من نتائجه تعود على الفيلسوف أو الجماعة التي ينتمى إليها.

١- الفكر الشرقي القديم

وإذا كان لفظ الفلسفة قد نشأ في المحيط اليوناني فليس معنى ذلك أن التفكير الفلسفي كان وفقا على اليونان.

فالتفكير الفلسفي لم يكن في يوم من الأيام وقفا على أمة دون أمة وإنما كان وسيظل حقا من حقوق الإنسان لا شأن له بخطوط الطول والعرض، ولا علاقة له بمائل الجنس والدين واللون^(١).

لقد تفلسفت الشعوب الشرقية القديمة قبل اليونان، غير أن هؤلاء كان لهم الفضل في محاولة تحرير الفكر الفلسفي من الأساطير والديانات الشعبية الثالثة، ومحاولة تنظيمه على أسس عقلية، في حين كان الفكر عند الشعوب الشرقية القديمة، مع ما فيه من نظرات فلسفية لها وزنها، مختلطا بالأساطير والديانات الشعبية وملياً بالحاجات عملية.

ولم تكن المعرفة لدى تلك الشعوب إلا وسيلة لخدمة الحياة العملية واهتماماتها. أما الاهتمامات النظرية فقد ظهرت لدى اليونان. والإنسان صاحب الاهتمامات النظرية هو ذلك الذي يجعل من المعرفة هدفا للحياة، ويعتبر الحياة وسيلة للحصول على المعارف، في حين أن هدف الإنسان العملي هو الحياة، والمعرفة لديه وسيلة لخدمة الحياة^(٢).

وليس هناك شك في أن اليونان قد تعرفوا على ما كان للشعوب الشرقية من حكمة وديانات وأخلاق، وأنهم قد استعادوا من التراث الذي خلفته هذه

(١) د. زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة من ٢٧ مكتبة ص ١٩٧١.

(2) Alex. Varga von Kibed: Einführung in die Erkenntnislehre. Muenchen 1963 P. 18.

الشعوب. ويؤيد ذلك رحلات كل من طاليس وأفلاطون إلى مصر. وما يروى من رحلات فيثاغورس إلى مصر وسوريا وبابل وفالمفكرون الشرقيون - من مصر وفارس والهند والصين وفلسطين - هم الذين فجروا اليانصيب التي هبط منها الوحي على الفلاسفة اليونانيين ومن جاءوا بعدهم^(١).

٢- مفهوم الفلسفة عند قدماء اليونان

يتضح لنا مما سبق أن ظهور مصطلح فلسفة ليس التفكير الفلسفي - من وجهة النظر التاريخية كان لدى اليونان القدماء.

وقد كانت الفلسفة لديهم - فيما يؤثر عن سقراط وبوجه خاص في المدرسة الأفلاطونية الأرسطية - تطلق العلم بمعناه الواسع الشامل، وتتناول على ذلك الفلسفة بوجه عام كانت تعنى العمل الفكري المنهجي الذي يؤدي إلى معرفة الموجود^(٢). وهذا هو المعنى النظري لمفهوم الفلسفة.

وقد ذكر الكندي في رسالة الحدود معظم تعريفات الفيلسوف الماثورة عن فلاسفة اليونان القدماء. وهذه التعريفات التي ذكرها الكندي هي:

١ - التعريف الاشتقاقي: حب الحكمة.

٢ - التعريف الذي يتضمن عمل الفيلسوف وغايته، ويشمل ذلك فيما يأتي:

أ - تمام الفضيلة بالتشبه بالله بقدر الطاقة الإنسانية^(٣). أو:

ب - العناية بالموت، بمعنى إماتة الشهوات كطريق إلى الفضيلة العلمية والخلقية.

(١) أعلام الفلاسفة: تأليف هنري توماس وترجمة منى أمين (مقدمة المؤلف). دار النهضة العربية بالقاهرة ١٩٦٤.

(٢) Windelband, P. 1.

(٣) يشرح إخوان الصفا هذا التعريف بقولهم: «واعلم أن معنى قولهم طاقة الإنسان هو أن يجتهد الإنسان ويتحرر من الكذب في كلامه وأقواله، ويتجنب من الباطل في اعتقاده، ومن الخطأ في معلوماته، ومن الرذيلة في أخلاقه، ومن الشر في أفعاله، ومن الزلل في أعماله، ومن النقص في صفاته، هذا هو معنى قولهم التشبه بالله يحب طاقة الإنسان لأن الله عز وجل لا يقول إلا الحق ولا يفعل إلا الخير». انظر رسائل إخوان الصفا، ج ١٥، ص ٣٤٢ (نقلا عن تهذيب تاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق ص ٥٦ . القاهرة ١٩٥٩).

٣- التعريف الذى يبين حقيقة الفلسفة أو شمولها أو علاقتها بالعلوم والفنون ومرتبها بالنسبة لها، وهو أن الفلسفة «صناعة الصناعات وحكمة الحكم».

٤- التعريف الذى يبرز العنصر الإنسانى فى الفلسفة وهو أنها «معرفة الإنسان نفسه».

٥- التعريف الذى يذل على الموضوع الحقيقى للفلسفة وهو أنها علم الأشياء الابدية الكلية، إنياتها ومائتها وعللها بقدر طاقة الإنسان^(١).

ويذكر الكندى أيضا فى كتابه (الجواهر الحمة) تعريفا لأرسطو فيقول: «قال الحكيم أرسططاليس عندما ابتداء كتاب الجدل: إن علم كل شيء ينظر فيه يقع (أو ينطوى) تحت الفلسفة التى هى علم كل شيء»^(٢).

ومع أن الفلسفة والعلم كانا يعنيان عند أرسطو شيئا واحدا فقد كان لديه تصور آخر للفلسفة بمعناها الضيق وهو ما نسميه اليوم بما بعد الطبيعة (المتافيزيقا). وهذا التصور يعنى أن الفلسفة هى علم الموجودات بعقلها الأولى^(٣).

وهذا التعريف يعنى أن الفلسفة علم أى معرفة يقينية تقف على علة الشيء، وهى علم الموجودات لا من حيث تفصيلها لأن ذلك أمر تختص به العلوم الواقعية الجزئية، وإنما هى علم الموجودات من حيث عمومها، فإنها حين تبحث عن الجسم

(١) يعرف الإمام الغزالى الإتيان بأنها «عبارة عن الوجود غير المادية». ويعرفها ابن رشد بأنها شيء ثابت على المادية خارج النفس وكأنه عرض، (انظر المعجم الفلسفى ليوسف كرم وآخرين).

أما «الماتية» فهي المادية لفظ منسوب إلى «ماء» والاصل للماتية وقد قلبت الهمزة هاء، والأظهر أن المادية مرادفة للحقيقة والذات. (انظر المعجم الفلسفى لجميل صليبا).

(٢) نقلا عن الكندى وفلسفته للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريفة - دار الفكر العربى ١٩٥٠ - ص ٤٢ وما بعدها. وقد ذكر كارل ياسبرس فى كتابه مدخل إلى الفلسفة ص ١٥ من النص الألمانى بعض هذه التعريفات فقال: «حين عرف القدماء الفلسفة قالوا: الفلسفة من حيث موضوعها - هى معرفة الأشياء الإلهية والإنسانية أو معرفة الوجود من حيث هو موجود».

أما من حيث هدفها فقد قالوا: إنها تعلم (الاستعداد) للموت، وأنها البنى الفكرى للسعادة والنشء بما هو إلهى، وأخيرا - من حيث المعنى الشامل - قالوا: إنها علم كل علم وفن كل فنون، وأنها العلم بصفة عامة.

(٣) أسس الفلسفة ص ٣١.

أو عن الحياة مثلا يكون بحثها على وجه الإجمال فتشمل في حكمها كل جسم وكل حي.

وهي علم بالعلل الأولى أو البعيدة التي ليس وراءها علل أخرى، بينما سائر العلوم الجزئية تقتصر في بحثها على العلة القريبة.

فمثلا يبحث علم وظائف الأعضاء في الأعضاء وأدائها ووظائفها في حين أن الفلسفة تحاول تفسير الحياة ذاتها التي هي علة الأعضاء وأفعالها. وهذا هو الشأن أيضا في غير ذلك من مسائل (١).

٢- مفهوم الفلسفة في المحيط الإسلامي

لم يعرف العرب في جاهليتهم فلسفة بالمعنى الاصطلاحي، وإنما كانت لهم نظرات فلسفية متناثرة فيما خلفوه لنا من شعر وشعر، ولكنها كانت من خطرات الفكر وفئات الطبع كما يقول الشهرستاني.

فقد نظروا في الطبيعة، واعتقدوا في ضرورة وجود خالق لهذا الكون واهتموا بأدب النفس، واشتعلت حكمهم على لمحات فلسفية، وكانت لهم ملاحظات دقيقة. ولكن ما خلفوه لنا من تراث لا يتعدى طور الفطرة. فلم يكن لديهم اهتمام بالتعليل أو محاربة التقليد والخرافات أو البحث عن العلاقة بين المقدمات والنتائج فيما كان متشرا لديهم من آراء وأقاصيص (٢).

ولما جاء الإسلام بعث فيهم حياة جديدة، ونقلهم إلى أفق فسيح من العلم والمعرفة، وأصبحوا دعاة هداية وسلام وأقاموا صرح دولة عظمى تمتد من أقصى الصين شرقا إلى أقصى الأندلس غربا، وأنشأوا حضارة زاهرة كانت من أطول الحضارات عمرا في التاريخ.

وفي هذا الجو ازدهرت العلوم والمعارف على اختلاف أنواعها، وأسهم المسلمون في الجهود الفلسفية، فنقلوا فلسفة اليونان وتلففوا وأصبحت لهم فلسفة تحمل طابعهم وتميزهم عن غيرهم.

(١) دروس في تاريخ الفلسفة للدكتور إبراهيم مذكور ويوسف كرم من ك القاهرة ١٩٥٢ .

(٢) عبد الشال: دروس في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ص ١ ، ٥ بيروت ١٩٥٦ .

وعلى الرغم من تأثرهم في كثير من الجوانب بفلسفة اليونان، فإن العناصر التي أخذوها من هذه الفلسفة قد تحولت على أيديهم واكتبت طابعا جديدا.

أما مزاعم بعض المشرقين عن قصور العقلية العربية، وعدم قدرتها على الابتكار في ميدان الفلسفة فليست إلا دعاوى غير علمية لا تقوم على أساس ولا تستند إلى منطق سليم.

وفيما يلي نورد نماذج من تعريف بعض الفلاسفة المسلمين للفلسفة:

الكندي:

وقد كان أول فيلسوف مسلم هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (١٨٥هـ / ٨٠١م - ٢٥٢هـ / ٨٦٦م) الذي لقب بفيلسوف العرب.

وقد عرف الفلسفة بأنها «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان»، واعتبر الفلسفة الأولى -التي هي علم الحق الأول الذي هو علة كل حق- أشرف أنواع الفلسفة وأعلاها مرتبة^(١).

ويرجع هذا الشرف إلى أن شرف العلم من شرف موضوعه، وأن العلم بالعلة أعلى درجة من العلم بالمعلول، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن العلم بالعلة سبيل إلى العلم التام بالمعلول^(٢).

الفارابي:

وجاء بعده أبو نصر الفارابي (٢٥٧هـ / ٨٧٠م - ٣٣٩هـ / ٩٥٠م) الذي أطلق عليه لقب «المعلم الثاني». وقد عرف الفارابي الفلسفة بقوله: «الفلسفة جوهرها وماهيتها أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة»^(٣).

ويرى أن الفلسفة على الحقيقة هي القسم الإلهي، وفي ذلك لا يبعد الفارابي عن سلفه الكندي في التأكيد على الفلسفة الأولى باعتبارها أشرف أنواع الفلسفة أو أنها الفلسفة الحقة.

(١) كتاب الكندي إلى المنعم بالله في الفلسفة الأولى. تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة ١٩٤٨. ص ٧٧.

(٢) الكندي وفيلسوفه للدكتور أبو ريعة ص ٤٤.

(٣) محمد تاريخ الفلسفة الإسلامية الشيخ مصطفى عبد الرازق ص ٤٩ (مرجع سابق).

وهذا ما يؤكد الفارابي في مواضع كثيرة. فيقول مثلاً: «الحكمة - ومعنى
بها الفلسفة - معرفة الوجود الحق كما يعتبر أن غاية الفلسفة ومقصدها هو هذه
المعرفة. وفي ذلك يقول: «وأما الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة فهي معرفة
الخالق تعالى، وأنه واحد غير متحرك، وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء، وأنه
المرتب لهذا العالم بجلوه وحكمته وعمله»^(١).
ابن سينا

أما الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا (٣٧٠هـ / ٩٨٠م - ٤٢٨هـ / ١٠٣٧م) فقد عرف الفلسفة بأنها «صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه، وما الراجب عليه عمله عما ينبغي أن يكتب فعله لتشرف بذلك نفسه، وتكمل وتصور عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود، وتستعد للعبادة القصوى في الآخرة. وذلك بحسب الطاقة الإنسانية»^(٢). ويقول أيضاً: «الحكمة - أي الفلسفة - استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية».

ويعلق المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرزاق على هذا التعريف بقوله:
وتعريف ابن سينا للحكمة - فيما أسلفنا - محتمل لأن تعتبر الحكمة نفس المعلومات التصورية والتصديقية بناء على أن السين والتاء في لفظة (استكمال) مزيدتان بغير معنى، ومحتمل لأن تكون السين والتاء للدلالة على الطلب. فتكون الحكمة هي التماس تحصيل هذه المعلومات بالنظر العقلي^(٣).

(١) المرجع السابق ص ٥٣ - ٥٤

(٢) راجع المعرفة عند مفكرى المسلمين للدكتور محمد غلاب ص ٢٣٨. للدور المصرية للتأليف والترجمة

١٩٦٦م

(٣) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٥٧

الشريف الجرجاني،

ويقول الشريف الجرجاني صاحب كتاب التعريفات في تعريفه للفلسفة: «الفلسفة التشبه بالإله بحب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية كما أمر الصادق عليه السلام في قوله: تخلّفوا بأخلاق الله، أي تشبهوا به في الإحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسديات»^(١).

ورغم أن هذا التعريف للفلسفة تعريف يوناني قديم - كما ذكر الكندي فيما نقلناه عنه سابقاً - فقد أراد الجرجاني أن يجعله تعريفاً جديداً بالاستشهاد عليه بحديث شريف ينطبق عليه كما نرى، وبالتالي يتم إخضاعه للنظرة الإسلامية. ويتضح لنا مما سبق أن تعريف الفلسفة لدى الفلاسفة المسلمين - وإن امتاز بالتركيز على معرفة الله وعلى السعادة الآخروية - لم يبعد كثيراً عن الفهم اليوناني للفلسفة وخاصة فهم أرسطو لها.

وليس يعني ذلك أن المسلمين قلّدوا ولم يضيفوا شيئاً. فرغم أنهم تفلسفوا على طريقة اليونان إلا أن لهم ابتكاراتهم في ميادين علم الكلام والتصوف وأصول الفقه، كما أن الفلسفة الإسلامية قد سلكت طريق التوفيق بين الفلسفة والدين، وهذا مجال آخر ظهرت فيه عبقرية الفلاسفة المسلمين. هذا بالإضافة إلى ما لهم من آراء فلسفية أصيلة مبتكرة^(٢).

ثالثاً: تصنيف العلوم الفلسفية

لقد كان لتصنيف أرسطو للعلوم الفلسفية أثره البالغ في التصنيف الذي أخذ به فلاسفة المسلمين فيما بعد.

والمعروف أن أرسطو قد قسم الفلسفة إلى علوم نظرية وعلوم عملية وعلوم شعرية.

فالعلوم النظرية تهدف إلى مجرد المعرفة وطلب الحقيقة لذاتها، وتنقسم إلى ثلاثة أقسام: طبيعيات: وتبحث في الوجود من حيث هو متحرك محسوس، ورياضيات: وتبحث في الوجود من حيث هو مقدار وعدد مجرد عن المادة،

(١) كتاب التعريفات للشريف الجرجاني ص ١٧٦ . مكتبة لبنان بيروت ١٩٦٩ .

(٢) انظر أهدأ! منزلة فلاسفة المسلمين في الفلسفة العامة في كتاب الدكتور حمد اللاب: المعرفة عند مفكرى المسلمين ص ٢٠٣ وما بعدها.

والهيئات: وتبحث في الوجود من حيث هو وجود بالإطلاق، وهي ما يطلق عليه أرسطو الفلسفة الأولى تمييزاً لها عن الفلسفة الثانية التي هي العلم الطبيعي:

أما العلوم العملية فتقسم بدورها إلى: الأخلاق، والسياسة، وتدبير المنزل.

أما العلوم الشرعية فموضوعها الإنتاج الفني على اختلاف أنواعه.

وبلغت النظر في هذا التصنيف أن المنطق ليس له مكان فيه، فلم يدخله أرسطو في تصنيفه لأن موضوعه ليس هو الوجود، فالمنطق هو علم قوانين الفكر بصرف النظر عن موضوعات الفكر وهي الموجودات. وقد اعتبر أرسطو المنطق مقدمة لعلوم الفلسفة وتمهيداً لها^(١).

وقد أخذ الفلاسفة المسلمون على وجه العموم بتصنيف أرسطو.

وقد عرض الإمام الغزالي في كتابه «مقاصد الفلاسفة» - الذي يعد عرضاً موضوعياً لأراء الفلاسفة المسلمين وبخاصة آراء كل من الفارابي وابن سينا - تصنيف الفلاسفة المسلمين للعلوم على النحو التالي:

تقسم الأشياء الموجودة - التي يمكن أن تكون مجالاً للنظر في العلوم - إلى:

أ - ما وجوده بأفعالنا كالأعمال الإنسانية من السياسات والتدبيرات والعبادات والرياضات والمجاهدات إلخ.

ب - وما ليس وجوده بأفعالنا كالسماء والأرض والنبات والحيوان والمعادن وذوات الملائكة والجن والشياطين... إلخ.

وعلى ذلك ينقسم العلم إلى قسمين:

١ - عملي: ويعرف به أحوال أفعالنا.

٢ - نظري: ويعرف به أحوال الموجودات.

وينقسم العلم العملي إلى ثلاثة أقسام:

١ - العلم بتدبير المشاركة التي للإنسان مع الناس كافة، وأصل هذا العلم هو العلوم الشرعية وتكملة العلوم السياسية.

(١) الفلسفة اليونانية ليوسف كرم، ص ١١٨.

١- قسم بتبسيط المنزل.

٣- الأخلاق.

ويرر الغزالي تقسيم العلم العملى إلى هذه الأقسام الثلاثة بقوله: «ولا كان الإنسان لا محالة إما وحده وإما مخالطاً لغيره، وكانت المخالطة إما خاصة مع أهل المنزل وإما عامة مع أهل البلد انقسم العلم بتبسيط هذه الأحوال الثلاثة إلى ثلاثة أقسام لا محالة».

أما العلم النظرى فإنه ينقسم أيضا إلى ثلاثة أقسام هي:

١- العلم الإلهى أو الفلسفة الأولى.

٢- العلم الرياضى.

٣- العلم الطبيعى.

ويقول الغزالي فى ذلك: «إن الأمور المعقولة لا تخلو».

أ- إما أن تكون بريئة عن المادة والتعلق بالأجسام كذات الله تعالى وذات العقل والوحدة والعلة والمعلول والموافقة والمخالفة والوجود والعدم ونظائرها.

ب- وإما أن تكون متعلقة بالمادة. وهنا لا يخلو إما أن يكون بحيث يحتاج إلى مادة معينة حتى لا يمكن أن يتحصل فى الوهم دون تعلق بالمادة كالإنسان والنبات والمعادن والسماء والأرض وسائر أنواع الأجسام، وإما أنه يمكن تحصيلها فى الوهم بريئة عن مادة معينة كالمثلث والمربع والمستطيل والمدور... إلخ.

فالعلم الإلهى هو العلم الذى يتولى النظر فيما هو برىء عن المادة، والعلم الرياضى هو العلم الذى يتولى النظر فيما هو برىء عن المادة فى الوهم لا فى الوجود، والعلم الطبيعى هو العلم الذى يتولى النظر فى المواد المعينة^(١).

(١) انظر مقاصد الفلاسفة للغزالي ص ١٣٤ - ١٣٧ طبعة دار المعارف ١٩٦١

ويلاحظ أن هذا التقسيم لم يشمل على المنطق - كما هو الشأن أيضا عند أرسطو - لأن المنطق كان ينظر إليه على أنه آلة للفلسفة وعمود لسلطانها، وقد اعتبره الغزالي أيضا مقدمة ضرورية لكل علم على الإطلاق^(١).

فإذا أردنا أن نعرف مدى انطباق هذا التصنيف الذي أورده الغزالي على الفلاسفة المسلمين، فتجد أن الكندي قد اهتم - في تصنيفه للفلسفة - بالقسم النظري وتقسيماته على النحو الذي ذكره الغزالي، ولكنه، ولم يشر إلى القسم العملي. أما تصنيف الفارابي فإنه ينطبق على ما ذكره الغزالي، ولكنه لم يذكر تدبير المنزل في القسم العلمي^(٢). أما ابن سينا فإن تصنيفه للعلوم الفلسفية هو بعينه التصنيف الذي أورده الغزالي^(٣).

ولنا هنا في حاجة إلى بيان أن هذا التقسيم هو بعينه التقسيم الأرسطي للعلوم الفلسفية الذي ذكرناه قبل قليل.

ولكن ابن سينا يضيف في «منطق المشرقين» إلى أقسام الحكمة النظرية قسما رابعا يسميه «العلم الكلي» الذي يبحث في أسور ومعان قد تخالط المادة وقد لا تخالطها فتكون في جملة ما يخالط وفي جملة ما لا يخالط مثل الوحدة والكثرة والكلي والجزئي والعلة والمعلول، كما يضيف إلى أقسام الحكمة العملية قسما رابعا يسميه «الصناعة الشارعة» أي النبوة وما ينبغى أن تكون عليه.

ولا يغيب عن ذهن ابن سينا أن اعتراضات ستقوم هنا لجعله الصناعة الشارعة وما ينبغى أن تكون عليه قسما من أقسام الحكمة العملية. ولكي يزيل اللبس الذي يمكن أن يحدث هنا في الأذهان نراه يبادر إلى توضيح ما يعنيه بذلك فيقول:

(١) راجع في ذلك مقدمة الغزالي لكتابه: المستصفى من علم الأصول.
(٢) راجع أيضا: إحصاء العلوم للفارابي، فقد قدم في هذا الكتاب فكرة عامة واضحة عن موضوع كل علم من العلوم المشهورة في زمانه، وبين فائدته النظرية والعملية.
وقد كان لهذا الكتاب أثره العظيم لدى المؤلفين في القرون الوسطى في أوروبا. فقد اقتبس العالم الأستر جنسبالينوس في القرن الثاني عشر معظم هذا الكتاب وضمت كتابه المعروف بتقسيم الفلسفة، كما أناد روجر بيكون كثيرا من كتاب الفارابي. وأعاد أيضا كثيرا جدا جيمس دي موراني في القرن الثالث عشر وخاصة فيما يتعلق بالكلام على الموسيقى.

(٣) بحثنا: دور الإسلام في تطوير الفكر الفلسفي ص ٢٢.

(٣) تنظر في ذلك في: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرزاق ص ٨ وما بعدها.

وليس قولنا «وما ينبغي أن تكون عليه» مشيراً إلى أنها صناعة ملفقة
مخترعة ليست من عند الله، ولكل إنسان ذى عقل أن يتولاها، كلا بل هي من
عند الله، وليس لكل إنسان ذى عقل أن يتولاها. ولا حرج علينا إذا نظرنا في
أشياء كثيرة - مما يكون من عند الله - أنها كيف ينبغي أن تكون» (١).

وهكذا رأينا كيف أن تقسيم أرسطو للعلوم الفلسفية كان هو في عسومه
التقسيم السائد لدى الفلاسفة المسلمين بصرف النظر عن بعض التعديلات غير
الجوهرية.



تصوير اخيكم سعيد هلال ٢٠١٩/٢٠٢٠

(١) المرجع السابق ص ٦٤ وما بعدها.

الفصل الثاني دور الإسلام في تطوير الفكر الفلسفي الإسلامي

- أولاً : موقف الإسلام من العقل.
- ثانياً : دور الإسلام في تطوير الفكر الإسلامي.
- أ - نظرة عامة.
- ب - شواهد قرآنية.
- ج - أفكار إسلامية دافعة لتطوير الفكر الحضاري
- ١ - مبدأ الاجتهاد.
- ٢ - مبدأ الوسطية.
- ٣ - النظرة الإسلامية للتاريخ.

تصوير اخيكم سعيد هلال ٢٠١٩/٢٠٢٠

يجدر بنا قبل أن نتحدث عن الصلة بين الإسلام والفلسفة، ومدى إسهام الإسلام في تطور الفكر، أن نمهد لذلك بتوضيح موقف الإسلام من العقل، إذ إن هذا الموقف هو الذي يتيح لنا التعرف على مدى إمكانية إسهام الإسلام في تطور الفكر بصفة عامة والفكر الفلسفي الإسلامي بصفة خاصة. وعلى هذا نسقم الحديث في هذا الفصل إلى قسمين أولهما عن موقف الإسلام من العقل وثانيهما عن دور الإسلام في تطور الفكر.

أولاً: موقف الإسلام من العقل

١- تمهيد: لم يكن للعرب قبل الإسلام ما يمكن أن يطلق عليه الزعم فكرياً فلسفياً، فقد كانت لهم نظرات فلسفية متأثرة فيما خلقوه لنا من نثر وشعر، ولكنها كانت من فئات الطبع وخطرات الفكر كما يقبول الشهرستاني^(١) (٤٧٩-٥٤٨هـ) فلم يكن لديهم اهتمام بالتعليل أو محاربة التقليد والخرافات أو البحث عن العلاقة بين المقدمات والنتائج فيما كان متشراً لديهم من آراء وأقاصيص، لقد كانت لديهم معارف فلكية وطبيعية متصلة بمعارف الكلدانيين والصابئة، ومعارف طيبة تجريبية مصحوبة بالرقى والعزائم والتمائم، وأساطير راحرة بأخبار الجن والغيلان والشياطين، وأمثال وحكم تدل على منازعهم العقلية، وشعر في الزهد تغلب عليه العناصر الخلقية والروحية، ولكن ذلك كله لا يؤلف مذاهب فلسفية كاملة؛ لأن التفكير الفلسفي لم يبدأ عندهم إلا بعد ظهور الإسلام^(٢).

(١) الملل والنحل ج ٢ ص ٦ دار المعرفة، بيروت ١٩٨٢. راجع أيضاً طبقات الأمم للقاضي أبي القاسم (صاعد بن أحمد) الذي يقول في معرض كلامه عن علم العرب في الجاهلية (ص ٤٥ طبعة بيروت): «أما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز وجل شيئاً منه، ولا هيأ طائمتهم للعناية به، انظر المزيد من التفصيل عن ذلك في: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرزاق ص ٤١ وما بعدها (مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٦).

(٢) تاريخ الفلسفة العربية للدكتور جميل حلياً ص ١٥ / ١٦ دار الكتاب اللبناني ١٩٧٣ راجع أيضاً: دروس في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية لعبد الشافي ص ٥ / ٥ بيروت ١٩٥٦ م.

قد بعث الإسلام فيهم حياة جديدة. ونقلهم إلى أفق فسيح من العلم والمعرفة فأقاموا صرح دالة عظمى تمتد من أقصى الصين شرقاً إلى أقصى الأندلس غرباً، وأنشأوا حضارة زاهرة كانت من أطول الحضارات عمراً في التاريخ، وفي هذا الجو ازدهرت العلوم والمعارف على اختلاف أنواعها، وأسهم المسلمون في الجهود الفلسفية وأصبحت لهم فلسفة تحمل طابعهم وتميزهم عن غيرهم، ولم يكن ذلك كله يمكن أن يحدث إلا إذا كانت تعاليم الإسلام تشمل على العناصر الأساسية لهذا التحول العظيم.

٢- الإنسان في نظر الإسلام

لقد كان حجر الأساس في هذا البناء الجديد يمثل في نظرة الإسلام إلى الإنسان. فالإسلام ينظر إلى الإنسان على أنه خليفة الله في الأرض مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ﴾ [البقرة: ٣٠]. وقد فضله الله على جميع الكائنات وكرمه أعظم تكرم كما تعبر عن ذلك آيات القرآن الكريم مثل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ۖ﴾ [الإسراء: ٧٠]. وهذه الكرامة التي اختص الله بها الإنسان ذات أبعاد مختلفة. فهي حماية إلهية للإنسان تنطوي على احترام حرمة وعقله وفكره وذريته^(١) وتعني في النهاية الحرية الحقيقية وهي تلك الحرية الواعية المستولة التي تترك أهمية تحملها أمانة التكليف والمسئولية التي أشار إليها القرآن في قوله: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ ۖ﴾ [الأحزاب: ٧٢].

وإذا كان الله قد اختص الإنسان بالتكليف والمسئولية فإنه من ناحية أخرى قد خلق له هذا الكون بما فيه ليمارس فيه نشاطاته المادية والروحية على السواء، ويشير القرآن الكريم إلى ذلك في آيات عديدة منها قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ۖ﴾ [الحج: ٣٢].

(١) راجع أيضاً دراسات إسلامية للدكتور محمد عبد الله دراز من ٣٢ وما بعدها، دار القلم، الكويت ١٩٨٠ م.

والتفكر الذي تنص عليه الآية هنا أمر جوهري لا ينبغي أن يغيب عن الأذهان، فإنه إذا كان الله قد سخر للإنسان هذا الكون فلا يجوز له أن يقف منه موقف اللامبالاة بل ينبغي عليه أن يتخذ لنفسه منه موقفا إيجابيا. وإيجابيته تتمثل في درسه والنظر فيه للاستفادة منه بما يعود على البشرية بالخير، والاستفادة من كل هذه المسخرات في هذا الكون لا تكون إلا بالمعلم والدراسة والفهم. والنظر في ملكوت السموات والأرض على هذا النحو سيؤدي إلى الرقي المادي، وفي الوقت نفسه إلى الرقي الروحي^(١)، ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآثَانِ وَلِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (٥٢) [فصلت].

٢- العقل ووظيفته:

ولم يبلغ الإنسان كل هذا التكريم الذي سما به فوق كل الكائنات إلا بالعقل الذي اختصه الله به وميزه على سائر المخلوقات، وقد نوه الإسلام بالعقل والتعويل عليه في أمور العقيدة والمسئولية والتكليف، ولا تأتي الإشارة إلى العقل في القرآن الكريم إلا في مقام التعظيم والتنبيه إلى وجوب العمل به والرجوع إليه وذلك ما يؤخذ من كل الآيات القرآنية التي وردت الإشارة فيها إلى العقل^(٢).

ولم يكن من قبيل المصادفة أن تكون الإشارة إلى العقل في القرآن في صيغ عديدة، فتارة بلفظ القلب أو الفؤاد، وتارة ثانية في صيغة أفعال بلفظ المفرد أو

(١) راجع مقالنا (سبيلنا الأرحم للحضارة الحقيقية) المنشور بمجلة (المسلمون) الدولية بلندن، العدد ٢٢ (٢٦) مارس ١٩٨٢ - ١ جمادى الآخرة ١٤٠٢ هـ.

(٢) العقل من حيث مدلوله اللفظي العام ملكة بناط بها الذراع الأخلاقي أو المنع عما هو محظور ومنكر، ومن هنا كان اشتقاقه من مادة عقل التي يؤخذ منها العقل. وفي ذلك يقول الملاحظ: «والنما من العقل عقلا لأنه يزم اللسان ويخطمه من أن يفسى فرطا في سبيل الجهل والخطأ والمضرة كما يعقل البعير».

وللعقل خصائص عديدة: منها أنه ملكة الإدراك التي بناط بها الفهم والتصور وإدراك الأمور، ومنها أنه ملكة الحكم فهو يتأمل فيما يدركه وينقلبه على جميع وجوهه ويحكم عليه. ويتصل بملكة الحكم ملكة الحكمة أيضا، وذلك إذا انتهت حكمة الحكم به إلى العلم بما يحسن وما ينفع وما ينبغي له أن يطلبه وما ينبغي له أن ياتبعه. ومن خصائص العقل أيضا الرشد ومن تمام النفع. فالعقل الرشيد يتجوز به الرشد من الوقوع في مهادن النقص والاختلال. راجع: التفكير فريضة إسلامية للأستاذ عباس العقاد ص ٨ وما بعدها، دار الكتاب العربي - بيروت ١٩٦٩. وتجدد الفكر العربي للدكتور ركني نجيب محمود ص ٣١٠ دار الشرق بيروت ١٩٧١.

بلفظ الجمع مثل: يعقلون - يفقهون - ينظرون - يصرون - فاعتبروا - يتليرون - يعنسون - يتذكرون - وقارة ثالثة في صيغة أولى الآتياب أو أولى الأبصار أو أولى النهى. فقد أراد القرآن أن يعبر بذلك عن الوظائف العقلية التي أراد الله للعقل الإنساني أن يمارسها في هذا الوجود^(١).

والإسلام عندما يخاطب العقل فإنه يخاطبه بكل ملكاته وخصائصه... فهو يخاطب العقل الذي يعصم الضمير ويدرك الحقائق ويميز بين الأمور ويوازن بين الأضداد ويتأمل ويعتبر ويتعظ ويتلبر ويحسن التدبر والروية^(٢).

وقد وهى رجال الفكر الإسلامى القيمة الكبرى التي يسبغها الإسلام على العقل فقال عنه حجة الإسلام الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ): إن العقل «أنموذج من نور الله»^(٣) وقال الجاحظ (توفى عام ٢٥٥ هـ): إنه وكيل الله عند الإنسان^(٤).

وإذا كانت وظيفة العقل على هذا النحو فإن محاولة تعطيله عن أداء هذه الوظيفة يعد تعطيلًا للحكمة التي أرادها الله من خلق العقل، مثلما يعطل الإنسان حاسة من الحواس التي أنعم الله بها عليه عن أداء وظيفتها التي خلقت من أجلها. وهؤلاء الذين يفعلون ذلك يصنفهم القرآن بأنهم أحط درجة من الحيوان حيث يقول: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْإِنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ^(٥)﴾ [الأعراف]، ومن هذا المنطلق يعتبر الإسلام عدم استخدام العقل خطيئة من الخطايا وذنباً من الذنوب. يقول القرآن الكريم حكاية عن الكفار يوم القيامة ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ^(٦)﴾ فاعتزلوا بذنوبهم...^(٧) [الملك].

(١) وردت مادة عقل وما اشتق منها في القرآن تسعة وأربعين مرة. وردت مادة فقه وما اشتق منها عشرين مرة. ومادة فكر وما اشتق منها ثمان عشرة مرة. وردت تعبير أولى الآتياب ست عشرة مرة. وهذا بالإضافة إلى عشرات المرات التي وردت فيها بنية الألفاظ التي تعبر عن وظائف العقل المختلفة.

(٢) التفكير فريضة إسلامية ص ٢٠.

(٣) مشكاة الأئمة للإمام الغزالي ص ١١. القاهرة ١٩٦٤.

(٤) نقلاً عن: تجديد الفكر العربي ص ٢١.

ولهذا كانت دعوة القرآن للإنسان لاستخدام ملكاته الفكرية دعوة صريحة لا تقبل التأويل. وهكذا يجعل الإسلام التفكير واجبا مقررًا وفريضة إسلامية. ومن هنا قرر ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ) أن الشرع قد أرجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وذلك أخفا من آيات القرآن العديدة في هذا الشأن^(١).

وإذا كانت ممارسة الوظائف العقلية تعد واجبا دينيا في الإسلام فإنها من ناحية أخرى مسئولية حتمية لا يستطيع الإنسان الفكاه منها، وسحاب على مدى حسن أو إساءة استخدامه لها مثلما يال عن استخدامه الباقي وسائل الإدراك الحسية. وفي ذلك يقول القرآن: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء].

٤- تمهيد الطريق أمام العقل

ومن أنطلق حرص الإسلام على ممارسة العقل لوظائفه التي أرادها الله كان حرص الإسلام شديدا على إزالة كل العوائق التي تعوق العقل عن ممارسة نشاطاته.

ولهذا طالب الإسلام بتعطيل هذه العوائق ليشق العقل طريقه للفهم الصحيح والتفكير السليم، ويتجلى لنا ذلك واضحا من النقاط التالية :

١- رفض التبعية الفكرية والتقليد الأعمى. فالإسلام عندما أمرنا بالنظر واستعمال العقل فيما بين أيدينا من ظواهر الكون نهانا في الوقت نفسه عن التقليد الذي فيه تعطيل للعقل عن أداء دوره في الوجود. فالتقليد ضلال يعذر فيه الحيوان، ولا يصح بحال من الأحوال من الإنسان القادر على التفكير والتمييز. ولهذا عاب القرآن على المشركين تقليد الأعمى لأعرافهم وتقاليدهم وأسلافهم مستكبرا مثل هذا التقليد. وفي ذلك يحكي عنهم قولهم: ﴿حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاؤُنَا﴾ [١٠١] [المائدة] ويتساءل في استكار: ﴿أَمْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [١٠٢] [المائدة]. وقد حذر النبي ﷺ أيضا من التقليد

(١) فصل المقال لابن رشد ص ١٠ (مطبوع مع الكشف عن مناهج الأدلة تحت عنوان فلسفة ابن رشد. المكتبة الحسنية التجارية بالأحرر ١٩٦٨).

الاعشى قائلا: «لا تكونوا إمامة»^(١). بمعنى لا تكونوا مقلدين للآخرين
تقليداً أعمى.

ب- القضاء على الدجل والشعوذة والاعتقاد في الخرافات والأوهام وإبطال
الكهانة، فلا كهانة في الإسلام وليس هناك مخلوق يتحكم باسم الدين
في رقاب العباد، فلا ضرر ولا نفع إلا بإرادة الله الذي يقول لنا في
القرآن إنه أقرب إلينا من حبل الوريد، وإنه قريب يجب دعوة من
يدعوه. والرسول ﷺ يقول: «إذا سألت فاسأل الله وإذا استعنت فاستعن
بالله»^(٢).

وعقائد الإسلام واضحة ليس فيها ما يتعارض مع مقررات العقل
الليم. وقد وقف الرسول ﷺ بحزم في وجه الخرافات والأوهام.
ومن ذلك ما ورد أنه عندما مات ابنه إبراهيم تصادف أن كسفت
الشمس في ذلك اليوم فقال البعض: إن كسوف الشمس هو مشاركة
في الحزن على موت إبراهيم. وقد واجه النبي ﷺ ذلك بحسم قاطع
قائلاً: «إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا يكفان لموت أحد ولا حياة
أحد»^(٣).

ج- تركيز الإسلام على المسؤولية الفردية. فكل فرد مسئول عن أعماله
مسئولية تامة، وليس هناك خطيئة موروثية، وآيات القرآن في هذا الشأن
واضحة صريحة. وهذه المسؤولية الفردية لا تقوم إلا على أساس حرية
الفرد واطمئنانه إلى حقوقه في الأمن على نفسه وعقله وماله. وقد
جعل الإسلام الأمن على العقل من بين المقاصد الضرورية الأساسية
التي قصدت إليها الشريعة الإسلامية لقيام مصالح الدين والدنيا. وهذه
المقاصد الضرورية هي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال^(٤).

(١) رواه الترمذي ونسبه: «لا تكونوا إمامة: تقولون إن أحسن الناس أجناً وإن ظلموا ظلمنا ولكن وطنوا
أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسروا وإن أسأروا فلا تظلموا».

(٢) رواه الترمذي والإمام أحمد.

(٣) رواه البخاري ومسلم.

(٤) تنظر الموافقات للشاطبي ج ٢ ص ١، دار المعرفه - بيروت.

د - حرر الإسلام الفرد المؤمن بعقيدة التوحيد من الخوف المهين من السلطة الدنيوية ورفعته إلى مقام العزة التي يقول القرآن فيها: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (٨) [المنافقون]. ويقول الرسول ﷺ أيضا: «اطلبوا الحوائج بعزة الأنفس» (١) كما قرر الإسلام ألا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وأن المؤمن لا يخشى في الحق لومة لائم.

وهكذا كفّل الإسلام للإنسان المناخ الحقيقي الذي يستطيع فيه أن يفكر ويتأمل ويعي ويفهم، وبهذا أطلق الإسلام سلطان العقل من كل ما كان يقيد، وخلّصه من كل تقليد كان يستعبده، وبهذا تم للإنسان بمقتضى دينه أمران عظيمان طالما حرم منهما وهما: استغلال الإرادة، واستغلال الرأي والفكر (٢). وقد كان لهذا الموقف الأساسي للإسلام من العقل أثره العظيم في صياغة الحضارة الإسلامية والعقلية الإسلامية.

ثانياً: دور الإسلام في تطوير الفكر الفلسفي الإسلامي

أ - نظرة عامة:

لقد اتضح لنا مما تقدم أن الإسلام قد قام بتوفير كل الشروط الضرورية لقيام حركة فكرية في أوساط المسلمين. وقد قامت هذه الحركة الفكرية بالفعل، وازدهرت في جميع بلاد المسلمين وانتشرت بينهم كل ألوان الثقافات، وتفاعل الفكر الإسلامي مع هذه الثقافات المختلفة. ولم يرفض المسلمون ثقافة من الثقافات لمجرد الرفض، وإنما ساروا في ذلك على مبدأ قرآني يقول: ﴿قَالُوا الزُّبْدُ يَنْذَبُ جَفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾ (١٧) [الرعد].

وهذا يعني قبول كل ما هو إيجابي نافع ورفض كل ما هو سلبي لا خير فيه. وقد كانت كلمات الرسول ﷺ «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة» (٣) وقوله ﷺ: «الحكمة ضالة المؤمن» (٤) أي هي ذلك الشيء الذي يشده المؤمن، فإذا

(١) دولة تمام في فوائده وابن عياش في تاريخه، والحديث معناه صحيح وإن تكلم علماء الحديث في سنده.

(٢) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ١٣٣ (دار إحياء العلوم بيروت ١٩٧٩).

(٣) دولة ابن ماجه يلفظ (طلب العلم فريضة على كل مسلم) ومن الواضح أن لفظ العلم هنا يعني الفرد المسلم رجلاً كان أو امرأة.

(٤) دولة الترمذي وابن ماجه.

وجدما في أي مكان أخذها - كانت هذه الكلمات نبراسا يضيء للعقول طريقها نحو العلم والمعرفة بلا حدود. وقد رفع القرآن من شأن العلم والعلماء في آيات صريحة، وأشادت أول كلمات نزلت من السماء على محمد ﷺ بالعلم، واعتبر القرآن العلماء أخشى الناس لله لأنهم الذين يدركون أسرار الله في خلقه، ويفنون روعة الكون وجمال الخلق وجلال الخالق، وجعل الإسلام مداد العلماء كتباء الشهداء.

ولم تكن الأسس التي وضعها الإسلام لتطوير الفكر والنهوض به مجرد أسس نظرية، وإنما كانت خطوات عملية أثمرت ثمارها في المجتمع الإسلامي، فكانت دولة الإسلام أرحب الدول صدرا وأسمحها فكرا مع الفلسفة والفلاسفة، ومن أصيب من الفلاسفة المسلمين يوما بمكروه فلأنما كان ذلك من كيد التباينة، ولم يكن من حرج بالفلسفة أو حجر على الأفكار. فالإسلام بتعاليمه يتطوع أن يواجه أي ثقافة فكرية إنسانية دون أن يخشى عليه طالما وجد من المتبين إليه من يتطوع فهمه في أصوله وغاياته (١). ولم يحدث أن وقف الدين الإسلامي عقبة في سبيل البحث في العلوم الطبيعية على النحو الذي شهدته أوربا في العصور الوسطى، بل كان الإسلام دائما وراء كل إنجاز حققه العلماء المسلمون في هذا المجال.

ب- شواهد قرآنية:

وبالإضافة إلى ما تقدم لمجد في القرآن شواهد لا حصر لها يتجلى لنا منها إطلاق القرآن للطاقت الفكرية إطلاقا لا حد له. ومن بين هذه الشواهد ما يلي (٢):

أولا: يبرض القرآن بكل أمانة ودقة آراء المخالفين ثم يتبعها بالرد الحاسم النائم على المنطق السليم وقوانين الفطرة السليمة. فقد ذكر وجهات نظر الوثنيين والدهريين والماديين والكفار والمنافقين، وعقب عليها تعقيا

(١) راجع: التفكير لفريضة إسلامية ص ٥٩ - ٩٠ والفكر الإسلامي في تطوره للدكتور محمد البهي ص ١٠ مكتبة ربة بالقاهرة ١٩٨١م.

(٢) انظر: تأملات في الفكر الإسلامي للدكتور محمد كمال جعفر ص ٨٧ وما بعدها - مكتبة دار العلوم بالقاهرة، ١٩٨٠م.

مفنعاً مستخدماً في ذلك أنصع البراهين وأقوى الأدلة. فالكفار مثلاً حين ينكرون البعث بعد الموت ويقولون: ﴿مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَتَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾، يعقب القرآن على ذلك بقوله: ﴿وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجمانية]. وهنا يفرق القرآن بين الظن والعلم، مرجحاً نظرنا إلى ضرورة فحص الأحكام والتأكد من مصدرها، وفي ذلك ما فيه من الدعوة إلى النقد الموضوعي.

ويحذر القرآن الكريم من إصدار الأحكام في أمور لا علم للإنسان بها حتى لا يقع في الخطأ والتناقض، فيقول: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الأنعام]. وعندما رجم الكفار أن الملائكة إناث عقب القرآن على رجمهم بقوله: ﴿أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ مَكْتُبٌ شَهَادَتُهُمْ وَيَسْأَلُونَ﴾ [الزخرف]. وهنا يريد القرآن أن يقول لهم: إن هذه الفكرة التي تزعمونها إذا كانت صحيحة فلأنها لا بد أن تكون مبنية على الملاحظة والملاحظة اللتين هما وسيلتان من وسائل العلم والمعرفة الصحيحة.

ثانياً: يعرض علينا القرآن قصة إبراهيم -عليه السلام- مع قومه والنقاش العقلي الذي دار بينه وبينهم حول الألوهية، وما اشتمل عليه هذا النقاش من أدلة عقلية في صورة متدرجة في تلسل منطقي رائع تحمل العقل على محاكاتها للوصول إلى نفس نتائجها، وهي الوصول إلى اليقين الذي تشير إليه الآية في بداية القصة ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ [الأنعام].

وقد اردانت الحضارة الإسلامية بأعلام من المع المنكرين في المجال الفلسفي من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجه وابن طفيل وابن رشد. وقد شهد القرن التاسع والعاشر الميلاديين حركة عقلية نشطة دأبها لدى المسلمين.

وإذا كان المسلمون قد نقلوا الفلسفة اليونانية إلى العربية فبأنهم قد برهنوا على قدرتهم على هضمها والإضافة إليها وتقدم ما فيها من قصور مدركين أن الفكر الفلسفي فكر متطور وليس فكراً جامداً، قالباء الفلسفي بناء تشترك فيه الأجيال ويضيف إليه كل جيل شيئاً جديداً يمهّد به السبيل لمن يجرى بعده، فالكلمة

الآخيره فى الفلسفة لم يقلنا جيل بعينه والا أصيب الفكر بالجسود وحكم عليه بالعمى الأبدى. يقول أبو بكر الرازى (٨٦٤ - ٩٢٥م) فى هذا الصدد (١)

«اعلم أن كل متأخر من الفلاسفة إذا صرف همه إلى النظر فى الفلسفة وواظب على ذلك، واجتهد فيه، وبحث عن الذى اختلفوا فيه لدقته وصعوبته عِلْمٍ من تقدمه منهم، وحفظه واستدرك بقطته وكثرة بحثه ونظيره أشياء أخرى لأنه مهر بعلم من تقدمه، وفطن لفوائد أخرى واستغفلها، إذ كان البحث والنظر والاجتهاد يوجب الزيادة والفضل».

وقد برع العقل الإسلامى فى ميادين أخرى كثيرة، وسكتنا أن نشير فى هذا الصدد إلى ابتكار المسلمين علم الجبر من عدم. وما يزال هذا العلم يحمل اسمه العربى فى لغات الغرب، وأضاف المسلمون إلى الأعداد المعروفة فى الغرب بالأعداد العربية - أضافوا إليها الصفر الذى أحدث ثورة حقيقية فى علم الحساب، وكان أحد علماء المسلمين فى الرياضة وهو الخوارزمى (توفى حوالى ٨٤٧م) هو الذى ابتدع اللوغاريتم (٢).

ولنا هنا فى مجال حصر إبداع العقل الإسلامى فى دنيا العلوم على اختلاف أنواعها، فهذا مجال يطول فيه الحصر، ولنا هنا أيضا فى معرض التنغى بالأمجاد أو اجترار الذكريات الجميلة، ولكتنا نقرر بعض الواقع الذى كان أثرا من آثار التعاليم الإسلامية التى هبات للعقل الإسلامى هذه الانطلاقة الفنية التى انتقلت بعيد ذلك إلى أوروبا عن طريق الترجمات المختلفة التى بدأت فى بواكير القرن الثانى عشر فحدثت فيها بقطة جديدة شهد بها المؤرخون الأوروبيون المنصفون.

ج- أفكار إسلامية دافعة لتطوير الفكر الحضارى

ونريد الآن أن نبرز بعض الأفكار الهامة التى قدمها الإسلام وكانت ذات أثر حاسم فى التطور الفكرى والحضارى. وسكتنى فى هذا الصدد بثلاثة أمثلة وهى: مبدأ الاجتهاد أو الاستقلال العقلى، وفكرة الوسطية، وأخيرا النظرة الإسلامية للتاريخ، وفيما يلى نلقى بعض الضوء على هذه الأفكار:

(١) انظر: متاح العلماء المسلمين فى البحث العلمى للدكتور فرانتز روزنتال ص ١٨٥. ترجمة أنيس لمريخة - دار الثقافة بيروت، ١٩٨٠.

(٢) راجع عموم المتفنين للدكتور زكى نجيب محمود ٩١، ٩٠، ٩١ دلت الشرقى - القاهرة - بيروت.

١- مبدأ الاجتهاد :

لقد أكد الإسلام على فكرتي التوحيد وختم النبوة، ومعنى ذلك رفع الوصاية عن العقل، فعلى العقل إذن بعد أن انتهت النبوة وانقطع الوحي السماوي أن يعتمد على نفسه في كل ما لم يرد فيه نص ديني، وعلى العقل أن يثق في قدراته. وقد كانت مناشدة القرآن للعقل وللتجربة على الدوام وإصراره على أن النظر في الكون والوقوف على أخبار الأولين يعد مصدرا من مصادر المعرفة الإنسانية - كانت كلها صورا مختلفة لفكرة انتهاء النبوة.

ومن هذا المنطلق كانت هناك خطوات عملية هامة قام بها الإسلام للمساعدة على تطوير الفكر وتحريكه لاستمرار التقدم وتطوير الحياة. ومن بين هذه الخطوات كان «مبدأ الاجتهاد» أي الاعتماد على الفكر في استنباط الأحكام الشرعية. وقد كان ذلك بداية النظر العقلي عند المسلمين. وقد نما هذا الاجتهاد في رعاية القرآن. وبعد الاجتهاد مبدأ الحركة أو الديناميكية في بناء الإسلام كما يقول إقبال^(١) (توفي عام ١٩٣٨).

لقد امتدت مساحة الإسلام إلى إفراح المجال أمام العقل في مجال الأحكام الشرعية التي لم ترد فيها نص صريح، فأباح له الاعتماد على نفسه وشجعه على ذلك ودفعه إليه دفعا. وتقرر في ذلك قاعدة إسلامية تقول: إن المجتهد إذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد وإذا اجتهد فأصاب فله أجران. وقد روى عن معاذ بن جبل أن النبي ﷺ لما بعث إلى اليمن قال له: «كيف تقضى إذا عرض لك قضاء؟» قال: أقضى بكتاب الله. قال: «فإن لم تجد في كتاب الله؟» قال: فبسنة رسول الله ﷺ. قال: «فإن لم يكن في سنة رسول الله؟» قال: أجتهد رأيي ولا ألوأ. أي لا أقصر. فوافقة النبي ﷺ على ذلك ومدحه على حسن إدراكه وفهمه^(٢).

(١) انظر لمجهود التفكير الديني في الإسلام للدكتور محمد إقبال ترجمة عباس محمود ص ١٢٢، ١٢٨ -

١٧ القائمة ١٩٦٨.

(٢) راجع جامع بيان العلم وفضله لأبي عمر يوسف بن عبد البر ج ٢ ص ١٩ (الكتبة السلطانية بالمدينة المنورة

١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م).

وقد كان لمبدأ الاجتهاد اثره العظيم في إثراء الدراسات الفقهية لدى المسلمين وإيجاد الحلول السريعة للمسائل التي لم يكن لها نظير في العهد الأول للإسلام. وقد نشأت عنه مذاهب الفقه الإسلامي المتعددة التي لا يزال العالم الإسلامي يسير على تعاليمها حتى اليوم، وأدى الاجتهاد أيضا إلى ظهور علم فلسفي هو علم أصول الفقه الذي يعد بمثابة فلسفة للتشريع الإسلامي. وكان أول من ابتكر هذا العلم هو الإمام الشافعي، وذلك قبل أن يتأثر الفكر الإسلامي بالفلسفة اليونانية^(١).

وهكذا كان ركون المسلم إلى عقله فيما يشكل عليه مما لم يرد في شأنه نصوص هو الدغامة الأولى في الوقفة العقلية عند الإسلام، تلك الوقفة التي أقام عليها حضارته وثقافته على امتداد تاريخه خلال القرون التي شهدت قوته وقدرته على الإبداع^(٢).

٢- مبدأ الوسطية:

أما الفكرة الثانية التي تمثل في مبدأ الوسطية فترآها تعود تعاليم الإسلام، فالإنسان جسم وروح، ولا يريد الإسلام أن يغلب أحدهما على الآخر بطريقة تخل بالتوازن بينهما، وإنما يحرص على التوفيق بين مطالب الجسم ومطالب الروح في تناسق رائع. فالإنسان له أن يتمتع بكل الخيرات التي أحلها الله له في هذه الحياة. وفي الوقت نفسه لا ينبغي له أن يهمل مطالب روحه. يقول القرآن الكريم: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا ۗ﴾ [القصص: ١٧]، ويقول الرسول ﷺ: «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا»^(٣).

وقد سمع النبي ﷺ ثلاثة من أصحابه يتحدثون عن عبادتهم ووجد أنهم يبالغون في العبادة إلى حد إهمال مطالب الجسد إهمالا يكاد يكون تاما. فقد قال أحدهم إنه يقضى ليله دائما في الصلاة، وقال الآخر إنه يصوم بصفة مستمرة،

(١) انظر تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق ص ١٢٣.

(٢) هموم المثقفين ص ٨١.

(٣) على الرغم من أن علماء الحديث قد نكلموا في سند هذا الحديث فإن مفناه صحيح يتفق مع الآية الكريمة السابقة. وقد رواه ابن قتيبة في غريب الحديث موقوفا عن عبد الله بن عمر، ورواه ابن المبارك في الزهد من طريق آخر موقوفا على عبد الله بن عمرو بن العاص، ورواه البيهقي من روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص، عن رسول الله ﷺ.

وقال الثالث إنه يعتزل النساء ولا يتزوج أبدا، فلم يوافقهم النبي ﷺ على ذلك وبين لهم أنه أخشاهم الله وأتقاهم له ومع ذلك فهو يصوم ويفطر، ويصلي ويرقد، ويتزوج النساء، وأن هذه هي سنة التي ينبغي السير على نهجها، وأن من ابتعد عن هذا الخط الواضح كان بعيدا عن النبي وتعاليمه^(١).

وهذه الفكرة التي رأيناها تسود العلاقة بين الجسم والروح وهي فكرة الوسيطة نجد لها نظيرا في العلاقة بين العقل والدين. فبالإسلام يحرص أشد الحرص على أن لا يكون هناك نزاع أو تناقض بين العقل والدين، فكلاهما من مصدر واحد، قد خلقهما الله لهداية الإنسان وإرشاده، وكلاهما أثر من آثار الكامل وهو الله، وآثار الكامل لا يناقض بعضها بعضا.

ولا يجوز من وجهة النظر الإسلامية وضع المسألة على أساس أن هناك خصومة بين الدين والعقل، وأن الإنسان في موقف الاختيار بينهما، فهما عنصران جوهريان يتلزمان ولا يتناقضان، والإنسان في حاجة إليهما معا. والدين الصحيح لا يمنع العقل البشري من التفلف ومن حق في الفهم والتفكير في ملكوت السموات والأرض، وإنما يدفعه إلى ذلك دفعا. والإسلام يعتبر العقل مناط إنسانية الإنسان وجوهرها، فإذا عطل بالجهل والغفلة والعمى مسخت بشرية الإنسان وهبط بذلك إلى مرتبة أدنى من مرتبة الحيوان.

وهكذا جسم الإسلام الخصومة المصطنعة بين الدين والعقل، وحرر الإنسان من أزمة الصدام بين الدين والعلم، ولهذا فليس الإسلام في حاجة إلى العلمنة (Secularization) لأن الأسباب التي أدت إليها في الحضارة الأوروبية لا مكان لها في الإسلام، والزعم الشائع في تاريخ الفكر الإنساني بأن هناك صراعا مستمرا وتناقضا أبديا بين الدين والعقل أو بين الدين والعلم لا ينطبق بحال من الأحوال على الدين الإسلامي، فكلاهما -الدين والعقل- يشكلان في الإسلام وحدة واحدة.

وقد كان لفكرة الوسيطة وروح الاعتدال التي تنطوي عليها تعاليم الإسلام أثرها العظيم في سريان هذه الروح وانتشار هذه الفكرة في الحضارة الإسلامية بصفة عامة

(١) انظر نص هذا الحديث في صحيح البخاري، روي عن أنس بن مالك (كتاب النكاح).

والثقافة الفلسفية بصفة خاصة؛ ولهذا رأينا الفلاسفة المسلمين يتجهون في فلسفتهم إلى تأكيد التوفيق بين الدين والفلسفة، وبيان توافق المصدرين، مصدر الدين ومصدر الفلسفة، في المعرفة والوصول إلى الحقيقة. وقد اتخذ التوفيق لديهم مصورا عليية.

فقد ركز ابن مسكويه (ت ٤٢١هـ / ١٠٣٠م) على الغاية، ولهذا اهتم بالتوفيق بين غاية كل من الاخلاق - وهي فرع من فروع الفلسفة - والدين من حيث إن كلا منهما يهدف إلى سعادة الإنسان^(١). وكذلك اهتم ابن حزم (ت ٤٥٦هـ / ١٠٦٣م) بالمعنى العملي لكل من الفلسفة والدين ونهب إلى أن غرضهما هو إصلاح النفس وأنه لا خلاف بين الفلسفة والشريعة في ذلك^(٢).

أما الكندي (ت ٢٥٢هـ / ٨٦٥م) الذي عرف الفلسفة بأنها علم الأشياء بحقائقها فإنه يرى أنها لا يمكن أن تتناقض إطلاقاً مع الدين، فغايتها واحدة^(٣).

ويرى الفارابي (ت ٣٣٩هـ / ٩٥٠م) أن موضوعات الدين وموضوعات الفلسفة واحدة فكلاهما يعطى المبادئ القصوى للموجودات. فإنهما يعطيان علم المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات، ويعطيان الغاية القصوى التي لاجلها كون الإنسان وهي السعادة القصوى. والفلسفة الصحيحة لا تتناقض مع الدين الصحيح، فإن بدا هناك بعض التفرق أو التناقض بين الطرفين فما ذلك إلا لأن النظام انطوى الذي تناقض مع الدين يعتبر نظاماً واهياً لم تكتمل فيه البراهين المؤدية إلى اليقين. فالحقيقة واحدة لدى الفارابي ولكن الطريق إليها متعددة^(٤).

ويرى ابن سينا (ت ٤٢٨هـ / ١٠٣٦م) أنه لا يوجد في أقسام الحكمة أي الفلسفة، ما يخالف الدين أو يتعارض معه. ويرجع ضلال أدعياء الفلسفة عن منهاج الشرع إلى قصور في تفكيرهم وعجز في أفهامهم. وفي ذلك يقول: «لقد ظهر أنه ليس شيء منها (أي الفلسفة) ما يشتمل على ما يخالف الشرع، فإن الذين يدعونها ثم يزعمون عن منهاج الشرع إنما يضلون من تلقاء أنفسهم ومن عجزهم وتقصيرهم لا أن الصناعة نفسها توجبها، فإنها بريئة بهم»^(٥).

(١) انظر للفلسفة الأخلاق في الإسلام للدكتور محمد يوسف موسى ص ٩٦ . القاهرة ١٩٦٣ .

(٢) انظر تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٧٧ .

(٣) انظر المزيد من التفصيل في ذلك لدى الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريعة في كتابه: الكندي وفلسفته ص ٥٣ وما بعدها (دار الفكر العربي بالقاهرة: ١٩٥٠).

(٤) انظر تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٧٨ . ونأملات في الفكر الإسلامي ص ٣٠٤ وما بعدها.

(٥) نقلاً من نهج لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٦١ .

وقد بين ابن طفيل (ت ٥٨١هـ - ١١٨٥م) في قصته الفلسفية «حى بن يقظان» كيف يستطيع الإنسان عن طريق عقله ودون معونة من خارج أن يتوصل إلى معرفة العالم العلوي ويبتدى إلى معرفة الله ويخلو النفس، وأن ما يتوصل إليه من معارف لا يتناقض مع مقررات الدين^(١).

أما ابن رشد فقد تناول بالمقارنة العامة الخطوط الأساسية لكل من الدين والفلسفة رغم اختلاف منهجيتهما، ولين في كتابه «فصل المقال» اتفاق الدين والفلسفة قائلاً: إن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له، وقال أيضاً: «إن الحكمة (أي الفلسفة) هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة. وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجواهر والغريزة»^(٢).

أما الإمام الغزالي (ت ٥٠٥هـ - ١١١١م) فقد حرص على ضرورة الحفاظ على وحدة العقل والدين وإن كان لم يذكر الفلسفة في هذا الصدد باللفظ، فالإنسان - كما يقول - لا يستطيع أن يستغنى عن الدين أو العقل. فالعقل كالأساس والدين كالبناء ولا يمكن تصور أحدهما بدون الآخر فلا تقع في أساس بدون بناء ولا ثبات لبناء بدون أساس؛ ولذلك يرى الغزالي أنهما متحدان اتحاداً لا يمكن فصله، ومن يجرؤ على تعطيل أي منهما فهو - في رأى الغزالي - إما جاهل أو مغرور. «فالداعى إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل، والمكفى بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور»^(٣).

وإذا لم يكن هناك تناقض بين العقل والدين فإنه ليس هناك أيضاً - كما يقول - تناقض بين العلوم العقلية والعلوم الدينية، وعدم القدرة على الربط بينهما يرجع في رأيه إلى عَمى في البصيرة يحجب الرؤية الصحيحة: «وظن من يظن أن العلوم العقلية مناقضة للعلوم الشرعية، وأن الجمع بينهما غير ممكن، ظن صادر عن عَمى في عين البصيرة نعوذ بالله منه»^(٤).

(١) انظر تاريخ الفلسفة في الإسلام للبيروت ترجمة الدكتور أبو رينة ص ٣٧٧ (القاهرة ١٩٥٧).

(٢) راجع فصل المقال لابن رشد ص ١٥ ، ٣٥ / ٣٦ .

(٣) إحياء علوم الدين للغزالي جزء ٣ ص ١٧ .

(٤) راجع معارج القلس للغزالي ص ٤٦ (الكتبة النجارية الكبرى - بدون تاريخ)، وإحياء علوم الدين ج ٢ ص ١٦ ، ١٧ .

فإذا انتقلنا من عصر تلك النخبة الشهيرة من فلاسفة المسلمين واتجهنا إلى العصر الحديث نجد الإمام محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥م) يقول في علاقة الدين بالعقل في الإسلام: «لقد تأخى العقل والدين لأول مرة في كتاب منقذ علي لسان بي مرسل بتصريح لا يقبل التأويل» وتقرر بين المسلمين كاقة -إلا من لا ثقة بدينه ولا بعقله- أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل كالعلم بوجود الله وإرسال الرسل وإدراك فحوى الرسالة والتصديق بها، كما أجمعوا على أن الدين إذا أتى بشيء يعلو على الفهم فلا يمكن أن يأتي بما يستحيل عند العقل. فالعقل من أشد أعوان الدين الإسلامي^(١).

ومن كل ذلك يتضح لنا أن وحدة الدين والعقل هي الخط الواضح للإسلام. والذي يدرس تاريخ العلوم الإسلامية وتطورها يرى أن روح الوسطية بصفة عامة كانت طابعا عاما للمسلمين في كل العلوم النظرية تقريبا. فنحن نجد في علم العقيدة وفي الفقه والتشريع وفي التصوف وفي الفلسفة^(٢)، وكان الهدف الأكبر لفلاسفة العرب هو أن يقدموا للعالم نظرية كاملة عن وحدة الكون ترضى الدين والعقل معا، ولذلك سعوا إلى التوفيق بين الجانب الخلقى والروحي والجانب الفلسفي من العلم^(٣).

ويرر بعض المفكرين المسلمين المعاصرين أهمية الدور الكبير للإسلام في تطور الفكر الإنساني بصفة عامة. ويمثل ذلك فيما قامت به الثقافة الإسلامية من دمج عظيم للعناصر الإيجابية في حضارتين متجاورتين ومتنافرتين وهما حضارة الفرس وثقافتهم من جهة، وحضارة الروم وثقافتهم من جهة أخرى. فقد كانت الأولى ذات صبغة صوفية والثانية ذات صبغة عقلية، ويظهر الإسلام وفتوحاته أنهدمت الفواصل بين هاتين الثقافتين، فأخرج الإسلام إلى العالم صيغة حضارية ثقافية إسلامية جديدة تسع الإنسان أينما كان، في اتجاه نحو عالمية الثقافة.

(١) رسالة التوحيد ص ١٥، ٥٣.

(٢) انظر تعليق الدكتور محمد يوسف موسى في ص ١٩٧ . ١٩٨ من ترجمته لكتاب جوتييه: المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية القاهرة ١٩٤٥.

(٣) انظر روح الإسلام من تأليف سيد امير علي رزحمة أمين محمود الشرف ص ٣١٥ من سلسلة الألف كتاب القاهرة ١٩٦١.

ويرجع ذلك إلى أن مبادئ العقيدة الإسلامية تشمل على ما ينبغي الإنسان لاستخدام المنطق العقلي في شؤون فكره ومعاشه، كما تشمل كذلك على ما يعده للاتصال بالله مباشرة مما لا يحتاج إلى تدليلات المنطق العقلي. وهكذا التقى الشرق والغرب في بوتقة واحدة، فقد جمعت الصيغة الجديدة بين إدراك المجلس الصوفي وإدراك العقل الاستدلالي بحيث احتلت الحياة الثقافية في المجتمع الإسلامي أن يظهر فيها أعظم التصوقة وأعظم مناطق العقل في آن واحد^(١).

وبعد هذا العرض لفكرة الوسطية نتقل الآن إلى الإشارة باختصار إلى الفكرة الثالثة المتمثلة في نظرة الإسلام إلى التاريخ.

٢- النظرة الإسلامية للتاريخ:

يشير القرآن في كثير من آياته إلى أن المعرفة الإنسانية تعتمد على الحواس والعقل. يقول القرآن الكريم في هذا الصدد: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بَطُونِ أَمْهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل]، وهذا يعني استبعاد كافة المعارف الأخرى التي تعتمد على الخرافات والأوهام أو الكهانة والسر وما شاكل ذلك.

وإذا تأملنا آيات القرآن الكريم فإننا نستطيع أن نستخرج منها أصول المعرفة بالحقائق الكبرى وهي: الله والكون والإنسان والقيم، وكذلك أصول تنظيم الحياة العملية وتشكيل الاخلاق، ونجد فيه أيضا منهجا لتحصيل المعرفة الحية التجريبية والمعرفة النظرية^(٢).

وقد اهتم القرآن أيضا بالتاريخ بوصفه أحد مصادر المعرفة الإنسانية. فالقرآن يتحدث كثيرا عن الأمم السابقة، ويدعو إلى الاعتبار بتجارب البشر في ماضيهم وحاضرهم. ويقدم القرآن في هذا الصدد أصول منهجية متكاملة في التعامل مع التاريخ البشري، يتقل بهذا التعامل من مجرد العرض والتجميع إلى محاولة استخلاص القوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية التاريخية^(٣)، تلك القوانين التي يعبر عنها القرآن بسنن الله.

(١) انظر مكرم التفتين للدكتور ركي نجيب محمود، ص ٨٢، ٨٣.

(٢) انظر بحث الدكتور محمد عبد الهادي أبو رينة عن «مفهوم الوحي» في: «الملتقى الإسلامي المسيحي الثاني» ص ١٠٤. من منشورات الجامعة الترنسية ١٩٨٠.

(٣) انظر الضيفر الإسلامي للتاريخ للدكتور عماد الدين خليل ص ٨ - دار العلم للملايين بيروت ١٩٧٥.

ويهتم القرآن أيضا بالإشارة إلى ضرورة التدقيق في رواية الحقائق

وفي ذلك يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ (٦) [الحجرات] . وذلك وضع أماننا أهم قاعدة من قواعد النقد التاريخي، وتتمثل في أن أخلاق الراوى تعد عاملا هاما في الحكم على روايته، وقد أفاد المسلمون إفادة عظيمة من هذه القاعدة وتطبيقها على رواة الأحاديث النبوية. وقد كان تطبيق هذا المنهج النقدي على رواة الأحاديث النبوية هو الذى تطورت عنه بالتدريج قواعد النقد التاريخي (١).

وقد أمد القرآن المؤرخين المسلمين بفكرتين رئيسيتين كان لهما أثرهما في توجيههم إلى كتابة التاريخ كتابة علمية. :

أما الفكرة الأولى فهي فكرة وحدة الأصل الإنساني. فالقرآن يقرر أن الله قد خلق الناس جميعا من نفس واحدة، وأن من قتل نفسا بغير حق فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحيانا فكأنما أحيانا الناس جميعا. ويهدف القرآن من وراء هذه الفكرة أن تكون عاملا حيا في الحياة اليومية لكل مسلم.

أما الفكرة الأخرى فتتمثل في تصور الوجود حركة مستمرة في الزمان. فالتاريخ حركة جمعية مستمرة وتطور حقيقى في الزمان لا مفر منه. وقد كان لهذه التوجيهات القرآنية أثرها العظيم في نظرة ابن خلدون الفلسفية للتاريخ، وكتاب ابن خلدون الشهير المسمى بالمقدمة يدين بالجانب الأكبر فيه إلى ما استوحاه من القرآن (٢).

وابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ / ١٤٠٦ م) - كما هو معروف - يعد أول فيلسوف للتاريخ ورائدا عبقريا في مجال الفلسفة الاجتماعية. فقد كان أول من حاول أن يربط بين تطور الاجتماع الإنساني وبين أسبابه القريبة، مع حسن الإدراك لمسائل البحث وتقريرها مؤيدة بالأدلة المقنعة. فهو ينظر في أحوال الجنس والهواء ووجوه الكس ونحوها، ويعرضها مع بيان تأثيرها في التكوين الجسمي والعقلي في الفرد وفي

(١) انظر: تمهيد التفكير الدينى فى الإسلام نزيال ص ١٦٠ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق ص ١٦٠ - ١٦٢ .

المجتمع، وهو يرى أن للمدنية والعمران البشرى قوانين ثابتة يسير عليها كل منهما في تطوره^(١).

وهكذا رأينا مدى إسهام الإسلام في تطوير الفكر الفلسفي ودعمه وبناء الحضارة الإنسانية من خلال الأمثلة التي عرضناها وهي مبدأ الاجتهاد وفكرة الوسطية والنظرة الإسلامية للتاريخ. ولنا في حاجة إلى التأكيد على أن هذه الأمثلة تمثل فقط بعض الأفكار - وليس كل الأفكار - التي أتى بها الإسلام في هذا الصدد.



تصوير اخيكم سعيد هلال ٢٠١٩/٢٠٢٠

(١) انظر تاريخ الفلسفة في الإسلام لليورس ص ٤١٠ ..

تصوير اخيكم سعيد هلال ٢٠١٩/٢٠٢٠

الفصل الثالث

العقل ومجالاته في فكر الفزالي

أولاً : حياة الفزالي وآثاره العلمية ومكانته.

ثانياً : دور العقل في فكر الفزالي :

المعارف العقلية.

مشكلة السببية.

العقل والتصوف.

العقل والنبوة.

أولا - حياة الغزالي وآثاره العلمية ومكانته^(*)

١- حياته:

ولد الفيلسوف والصوفي الشهير أبو حامد محمد الغزالي عام ١٠٥٨ م (٤٥٠هـ) في مدينة طوس بخراسان في فارس. وقد توفي والده مبكراً بعد أن أوصى صديقاً له بالقيام على تربيته، فلزمه هو وأخوه أحمد. درس الفقه في طوس وجرجان ثم تتلمذ بعد ذلك على كبار المتكلمين في ذلك العصر: إمام الحرمين الجويني، فتعلم علم الكلام والجدل والعلقة والمنطق. فلما توفي أستاذه عام ١٠٨٥ م (٤٧٨هـ) انضم الغزالي إلى مجلس نظام الملك (وزير السلطان السلجوقي ملكشاه) الذي عين الغزالي عام ١٠٩١ م (٤٨٤هـ) أستاذاً في المدرسة النظامية التي أنشأها في بغداد، وكانت هذه المدرسة بمثابة جامعة للدراسات العليا. وهكذا تولى -وهو لم يتجاوز الرابعة والثلاثين من عمره- منصباً من أعلى المناصب في الوسط العلمي الجامعي آنذاك، وتعلم عليه عدد كبير من الطلاب. وبعد أربعة أعوام ترك التدريس ومارس حياة التصوف متجولاً بين العديد من المدن، واستمر على هذا النحو عشر سنوات تقريباً. وأقام حيناً في دمشق، ورحل إلى القدس ومكة المكرمة والمدينة المنورة. ثم استجاب لطلب السلطان في العودة مرة أخرى إلى التدريس، وقام الغزالي بالتدريس فترة قصيرة في المدرسة النظامية بمدينة نيسابور، ثم عاد إلى طوس، مسقط رأسه، وأنشأ بجانب بيته مدرسة للفقه وخانقاه (أي داراً للمتصوفة). وفي ١٩ ديسمبر عام ١١١١ م (٥٠٥هـ) انتقل إلى جوار ربه.

ويُعد كتابه «المنقذ من الضلال» خير مصدر لمعرفة مسار حياته. فقد وصف في هذا الكتاب الذي ألفه قبيل وفاته تطوره العقلي وتحدث فيه عن أهم أزمته تعرض لهما في حياته.

(127)

(*) نشر هذا البحث في الأصل بالألمانية في موسوعة : Klassiker der Religionsphilosophie, hrsg. v. Prof. Dr. F. Niewoehner, C. H. Verlagsbuchhandlung, Muenchen 1995.

ولقد كان سعيه إلى الاستقلال العقلي، كما نفهم من هذا الكتاب، يمثل لب حياته. وعبر عن ذلك بقوله: «وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمرى وربعان عمرى، غريزة وفطرة من الله وضعتا فى جيلتى»^(١) وقد مكته ذلك من التحرر من التقليد الأعمى أو على حد قوله: «... انحلت عني رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد سن المصبا»^(٢).

وكان سلوكه الطريق إلى الاستقلال العقلى سلوكا لا رجعة فيه، وفى ذلك يقول: «إذ لا مطمع فى الرجوع إلى التقليد بعد مفارقتة، إذ من شرط المقلد أن لا يعلم أنه مقلد، فإذا علم ذلك انكسرت رجاجة تقليده...»^(٣). والغزالي إذ يتمسك بمطلب التفكير المستقل يقف موقفا يتفق تمام الاتفاق مع تعاليم القرآن الكريم^(٤) التى تنص على أن أمور العقيدة لا يمكن الإحاطة بها حق الإحاطة عن طريق التقليد أو جمع المعلومات فقط، وإنما هى أمور لا يتم فهمها حق الفهم إلا عن طريق الجهود العقلية المستقلة.

ولقد كان هدف الغزالي يتمثل فى التوصل إلى حقيقة الفطرة الأصلية [للإنسان]^(٥). ويعبر عن دعوته لأن العقيدة تبدو كأنها من شأن التربة التى يلقاها الصغير «بتقليد الوالدين والأساتذيين [=الأساتذة]». يقول: «رايت صبيان النصرارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على النيهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام»^(٦). فنراه يعقد العزم أيضا على أن يعرف حقيقة العقائد العارضة [= أى التى يلقاها الإنسان عن لهم سلطة عليه]^(٧).

(١) الغزالي، المنقذ من الضلال، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ب ت، ص ٢٥.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق ص ٣١.

(٤) انظر: M. Zakzouk. Der Mensch im Koran. In: Hören auf Sein Wort, hrsg. v. A. Bsteh. Moedling 1992.

(٥) المنقذ من الضلال، ص ٢٦.

(٦) المرجع السابق ص ٢٥.

ويصف لنا في «النفذ من الضلال» أن البحث عن الحقيقة مجازفة كبيرة، خاض غمارها خوفاً الجور، فتفحص كل ما كان في عصره من اتجاهات وآراء كثيرة، وقارنها، ورأى نفسه كمن يقتحم لجة بحر عميق غرق فيه من غرق، ولكنه ثبت بالجرأة ليكشف ويميز بين محق ومبطل، ومستن ومبتلع، لا أغابر باطنيا إلا وأحب أن أطلع على باطنه، ولا ظاهريا إلا وأريد أن أعلم حصيل ظاهريته، ولا فلسفيا إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته، ولا مبتكرا إلا وأجهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفيا إلا وأحرص على العثور على سر صوفيت، ولا متعبدا إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته، ولا زنديقا معطلا إلا وأتجسس وراءه للتب لاسباب بخراته في تعطيله وزندقته^(١).

ومن الواضح أن هذه العقلية المتمردة على التقليد والتلقين، والمتطلعة إلى المعرفة الحقيقية، والساعية إلى الاستقلال العقلي والتحرر الفكري تؤكد أن صاحبها ذو شخصية فذة بكل المقاييس وتبشر بميلاد مفكر من طراز فريد. ولكن الغزالي لا يريد هذا الموقف لنفسه فحسب، بل يدعو الآخرين إلى اتخاذ المواقف المماثلة التي تؤكد الشخصية المستقلة للإنسان وتحقق له وجوده الإنساني الذي يليق به. ومن هنا يطلق دعوته قائلا:

«فاعلم يا أخى أنك متى كنت ذاهبا إلى تعرف الحق بالرجال [أي متكلًا على الآخرين]، من غير أن تتكل على بصيرتك، فقد ضل سبيلك، فلن العالم من الرجال إنما هو كالشمس أو كالسراج يعطى الضوء. ثم انظر ببصرك. فإن كنت أعمى فما يغنى عنك السراج والشمس. فمن عول على التقليد هلك هلاكًا مطلقًا»^(٢).

ويؤكد ذلك في موضع آخر بقوله: «واطلب الحق بطريق النظر: ولا تكن في صورة أعمى.. فلا خلاص إلا في الاستقلال». ولهذا كان من الضروري في رأيه أن يستعين الإنسان بالشك بادئ ذي بدء في كل ما لا يتأكد له مباشرة أنه الحق. «فالشكوك - كما يقول - هي الموصلة إلى الحق»^(٣).

(١) المرجع السابق.

(٢) معراج السالكين للغزالي، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ب.ت، ص ١١١.

(٣) الغزالي، ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، ١٩٦٤، ص ٤٠٩.

فالفزالي يريد أن يفقدنا بعيدا عن خطر رهيب مزيج يتشكل فيه التقليد الأعمى وتصديق من لهم سلطة، بدون تمحيص. وفي الوقت نفسه يفقدنا بعيدا عن خطر رهيب آخر هو الشك المذهبي المتحجر.

ويروى لنا الفزالي في سيرته الذاتية كيف أنه خاض غمار أزمتين نفسيتين طاحتين: أولاها: أزمة الشك التي خرج منها بعد أن حصل على اليقين المطلوب، وثانيهما: أثناء تدريسه في المدرسة النظامية والتي انتهت به إلى الهروب من بغداد.

وقد حدثت الأزمة الأولى وهي أزمة معرفية نتيجة دراسته لشتى أنواع العلوم والمعارف والمناهج المتناقضة التي كانت سائدة في عصره، ودارت في ذهنه شكوك كثيرة حول نصيب كل منها من الحقيقة. وفي ذلك يقول:

«فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقدحت في النفس حاولت لذلك علاجاً فلم ينجبر... فأعضل هذا الداء ودام قريبا من شهرين أنا فيهما على مذهب البسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال»^(١)

ويقول الفزالي: إن الله تعالى شفاء من هذا المرض النفس، وإن النفس قد عادت إلى الصحة والاعتدال، وإن الضروريات العقلية رجعت مقبولة موثوقا بها «على أمن ويقين»، وإن ذلك تحقق «بنور قذفه الله تعالى في الصدر»، ويصف هذا النور بأنه «مفتاح أكثر المعارف»^(٢)

أما التغلب على هذه الأزمة، والنور الذي تحدث عنه، فكثيرا ما فسرهما الدارسون للفزالي تفسيراً صوفياً أو لا عقلانياً، وقد أثبتنا في دراسة لنا^(٣) بناء على فحص علمي دقيق أن التفسير الفلسفي للنور على أنه حدس عقلي هو التفسير الصحيح الوحيد، وهذا الفهم للأساس الفلسفي لفكر الفزالي هو السبيل الوحيد لفهم آثار الفزالي وفكره فهما دقيقا.

(١) المنقذ من الغلال ص ٢٩

(٢) المرجع السابق

(٣) انظر: Mahmoud Zakzouk, Al-Ghazalis Philosophie im Vergleich mit Descartes.

Frankfurt 1992. ونظر كذلك كتابنا: «المنهج الفلسفي بين الفزالي وديكارت، دوا المعارف - القاهرة

١٩٩٧م.

ولا يجوز أن يغيب عنا أن الغزالي لم يقل أبدا: «اطلب الحق عن طريق الكشف الصوفي»، بل كان يقول: «اطلب الحق بطريق النظر [أي التفكير العقلي]... ولا تكن في صورة أعمى تقلد قائلنا بروشدك إلى الطريق... فلا خلاص إلا في الاستقلال»^(١).

أما الأزمة الثانية فقد حدثت عام ٤٨٨ هـ عندما كان أستاذا ذائع الصيت في المدرسة النظامية في بغداد. ويرى لنا أنه يريد أن فرغ من دراسة شتى العلوم اتجه إلى دراسة علوم الصوفية دراسة متأنية وعلم أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد استوفاه، أما الجانب الأهم فلا سبيل إلى تحصيله بالسماع والتعلم، بل بالذوق والسلوك. وقد وجد أن هذا أمر لا يتيسر له في مقامه في بغداد، وحدث صراع مرير في نفسه بين البقاء في ظل الجاه والمال أو الإعراض عن ذلك كله والإقبال بكل الهمة على الله تعالى.

وقد استمر هذا الصراع النفسي ستة أشهر كان أولها - كما يقول - في شهر رجب من عام ٤٨٨ هـ، ووصل الأمر به إلى حالة مرضية يصفها بقوله: «فكان لا ينطق لساني بكلمة واحدة ولا أستطيعها البتة، حتى أورثت هذه العقلة في لساني حزنا في القلب بطلت معه قوة الهضم ومراة الطعام والشراب، فكان لا ينأغ لي ثريد، ولا تنهضم لي لقمة؛ وتعدى إلى ضعف القوى، حتى قطع الأطباء طمعهم من العلاج»^(٢).

ولهذا اضطر إلى الانقطاع عن التدريس، وفقد القدرة على الاختيار، أي على اتخاذ قرار حاسم في هذا الأمر. ولما لم يعرف له مخرجاً، اتجه إلى الله سبحانه وتعالى بقلبه التجاء المضطر، وهو القائل: «أمن يجب المضطر إذا دعا»^(٣) [النمل]. وسهل الله على قلبه - كما يقول - «الإعراض عن الجاه والمال والأولاد والأصحاب»^(٣)، الأمر الذي جعل الغزالي يجد طريقه إلى الله.

يقول: «فتلطفت بلطائف الحيل في الخروج من بغداد على حزم إلا أصاودها أبدا. واستهدفت لأئمة أهل العراق كافة، إذ لم يكن فيهم من يجوز أن يكون

(١) الغزالي، ميزان العمل، ص ٤٠٩.

(٢) المنقذ من الضلال، ص ٦٠.

(٣) المرجع السابق ص ٦٠ - ٦١.

للإغراض عما كنت فيه سبب ديني؛ إذ ظنوا أن ذلك هو المنصب الأعلى في الدين، وكان ذلك مبلغهم من العلم^(١).

لقد ظنوا إذن أن منصبه في المدرسة النظامية الشهيرة هو أعلى منصب في الدين. ولكن الغزالي اختار الرباط الذي يربط الإنسان بالله، ألا وهو التدين الخالص.

وترك الغزالي بغداد في عزلة اختيارية استمرت عشر سنوات تنقل فيها - كما سبق القول - بين دمشق والقدس ومكة والمدينة، وألف فيها كتابه الشهير «إحياء علوم الدين».

٢- آثاره العلمية،

- نظرة عامة،

لقد ترك لنا الغزالي العديد من المؤلفات^(٢) في موضوعات علمية تسمى إلى مجالات مختلفة، وبخاصة في علم الكلام والفلسفة والأخلاق وأصول الفقه والتصوف. ومن المهم لفهم أعماله العلمية فهمها صحيحاً أن نأخذ في الاعتبار أمرين هامين؛ يتعلق أولهما بمؤلفاته ذاتها، ويتعلق ثانيهما بظروف العصر الذي عاش فيه. وفيما يلي نلقى الضوء على هذين الجانبين:

أما بالنسبة للجانب الأول فينبغي أن ندرك أن الغزالي قد كتب عدداً من المؤلفات للعامة من القراء الذين لم ينالوا حظاً من الثقافة. وهذه المؤلفات يمكن وضعها بأنها مؤلفات شعبية، وذلك مثل بداية الهداية، والدرة الفاخرة في أحوال الآخرة، ومنهاج العابدين^(٣). وقد أراد الغزالي أن يشرح لعامة القراء في هذا النوع من المؤلفات على نحو شديد التبسيط موضوعات دينية وأخلاقية في المقام الأول يعتمد فيها عن الغوص في أعماق تأملات فلسفية يصعب عليهم فهمها، بل قد تؤدي إلى بلبلة فكر العامة وبالتالي تضرهم ولا تفيدهم في شيء.

(١) المرجع السابق ص ٦١

(٢) انظر كتابنا: المنهج الفلسفي بين الغزالي وبيكاكوت.

(٣) لقد ترجم المستشرقون هذه الكتب إلى اللغة الألمانية، وترجم الكتاب الأول إلى اللغة الإنجليزية مقروناً بترجمة كتاب للفرد من الضلال، وترجم الكتاب الثاني إلى الفرنسية.

أما المؤلفات المنسوبة للغزالي فإنها تتطلب من القارئ درجة عالية من القدرة على التفكير. ومن هنا يريد الغزالي من القارئ ألا يقف عند حد استقاء المعلومات من مؤلفاته، وإنما يريد منه أن يجد من خلالها الطريق إلى تنمية فكره وشحذ قوته الذهنية وتربية عقله على الفكر النقدي بعيداً عن التقليد الأعمى للآخرين، وفي ذلك يقول: «فجانب الالتفات إلى المذاهب وأطلب الحق بطريق النظر لتكون صاحب منعب، ولا تكن في صورة أعمى تقلد قائداً يرشدك إلى طريق، وحولك ألف مثل قائتك ينادون عليك بأنه أهلكك وأضللك عن سراء السيل، وتعلم في عاقبة أمرك ظلم قائتك، فلا خلاص إلا في الاستقلال» (١).

أما الأمر الثاني الذي ينبغي مراعاته للتوصل إلى فهم الأصوال العلمية للغزالي فهو الإحاطة بأحوال زمانه وروح العصر الذي عاش فيه. فقد كان هذا العصر يموج بالعديد من التيارات الفكرية المتناقضة، بالإضافة إلى أن الغزالي يطلب، مثله في ذلك مثل كل الفلاسفة المثاليين، الحد الأقصى من المثالية من نفسه ومن الآخرين. ومن هنا نظر في أحوال عصره فهاله ما وصل إليه من انحلال عقلي وانهايار خلقي، وثلفت حواليه باحثاً عن القوى الإيجابية التي كان يمكن أن تواجه هذه الأوضاع، ولكن دون جدوى. فالأطباء الذين كان عليهم أن يكافحوا هذا المرض، هم أنفسهم مرضى، وفاقد الشيء لا يعطيه. وينتهي الغزالي إلى تلخيص أحوال عصره في عبارة قصيرة بقوله: «وقد عم الداء ومرض الأطباء وأشرف الخلق على الهلاك» (٢).

وقد تناول الغزالي في هذا الصدد بالبحث الطوائف الرئيسية الأربعة التي كانت سائدة آنذاك، ولم يتردد في تقدها وبيان سلياتها وإيجابياتها.

وفيما يلي لمحة سريعة عن هذه الطوائف من وجهة نظره بطبيعة الحال:

١- المتكلمون:

علم الكلام من العلوم الإسلامية التي نشأت في المجتمع الإسلامي بهدف الدفاع عن العقائد الدينية بالأدلة العقلية والرد على أصحاب التزعات الإلحادية.

(١) ميزان العمل للغزالي ص ١٠٩ طبعة دار المعارف.

(٢) النقطة من الضلال ص ١٥١ دمشق ١٩٣٤م.

ولكن الغزالي -الذي له أيضا مؤلفات في هذا العلم^(١) - يرى أن المتكلمين قد اعتمدوا في عملهم على مقدمات تسنوها من خصومهم، وانظرهم إلى التسليم بها إما التقليد أو إجماع الأمة أو مجرد القول من القرآن والآخر^(٢).

وقد اشتغل المتكلمون بصفة خاصة بكشف تناقضات الخصوم وهجومهم بنفس أسلحتهم، فهم إذن أصحاب طريقة جدلية وليروا أصحاب منهج فلسفي نقدي. وقد خلص الغزالي في نقده لعلم الكلام بأن الضرر الذي يجلبه هذا العلم أكثر من النفع المرتقب، فالتخطيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف^(٣). كما تبين أن علم الكلام ليس فقط عاجزا عن التوصل إلى معارف حقيقية، بل إنه يشكل عبة في هذا الطريق: «فأما معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله... فلا يحصل من علم الكلام، بل يكاد أن يكون الكلام حجابا ومانعا عنه»^(٤).

ب- الفلاسفة:

لقد كان للغزالي جولات وصولات معروفة في نقد الاتجاهات الفلسفية المختلفة التي كانت سائدة في عصره، وذلك نتيجة لدراسات عميقة متأنية لهذه الاتجاهات، وستحدث عن ذلك بشيء من التفصيل عند حديثنا عن مؤلفات الغزالي الفلسفية، ولكننا هنا نود أن نشير فقط إلى نقده لرد علماء الكلام على الفلاسفة ومدى تهافت وتناقض ردود المتكلمين. ونشير إلى ذلك في قوله: «ولم يكن في كتب المتكلمين من كلامهم حيث اشتغلوا بالرد عليهم إلا كلمات معقدة مبددة، ظاهرة التناقض والفساد، لا يظن الاغترار بها عاقل عامي، فضلا عن يدعى دقائق العلوم. فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمى في عمية»^(٥).

وقد كان ذلك حافزا قويا للغزالي إلى إعادة دراسة مذاهب الفلاسفة دراسة عميقة وافية دامت ثلاث سنوات جعلته على إدراك واسعة بدقائق هذه المذاهب،

(١) مثل: الاقتصاد في الاعتقاد، وقواعد العقائد. وهذا المؤلف الأخير جزء من كتاب إحياء علوم الدين.

(٢) المنقذ من الضلال.

(٣) إحياء علوم الدين ١ / ١٠٣ القاهرة ١٩٣٩

(٤) المرجع السابق ١ / ٢٩ ومن الملاحظ أن الفيلسوف ابن رشد له نقد مماثل لعلماء الكلام.

(٥) المنقذ من الضلال ص ٣٤ وما بعدها.

الامر الذي جعله نقده لها قائما على أساس مبن، كما ستعرف على ذلك فيما بعد.

ج - الباطنية:

بينما كان فلاسفة ذلك الزمان يحيلون إلى عقلانية متطرفة ذهب الباطنية على النقيض من ذلك إلى إلغاء أى دور للعقل، وأعلنوا أنهم يتلقون كل الحقائق من الإمام المعصوم فقط الذي يوجد في رعيهم في كل زمان. ونظروا إلى أن مبدأ مذهبهم إبطال الرأي وإبطال تصرف العقول، ودعوة الخلق إلى التعليم من الإمام المعصوم، وأنه لا مدرك للعلوم إلا التعليم^(١). فقد لقبوا أيضا بالتعليمية.

وكما يخفى الباطنيون مقاصدهم السياسية وراء ستار ديني فإنهم لا يريدون أن يعترفوا بأن مذهبهم يؤدي في نهاية المطاف إلى الإباحية وإبطال الشرائع. وقد كشف الغزالي ذلك في كثير من مؤلفاته.

وقد أقام الغزالي الدليل على أن قبولهم بإمام معصوم قول ينقض نفسه بنفسه؛ لأن البرهنة على صحة هذا القول تتطلب استخدام المنطق الذي ينكره الباطنية تماما. وهذا - كما يقول الغزالي - يجعل رتبة هذه الفرقة أخس من رتبة كل فرقة من فرق الضلال، إذا لا نجد فرقة ينقض مذهبها بنفس الملعب سوى هذه^(٢).

د - الصوفية:

لقد تبين للغزالي بعد دراسته العميقة لمؤلفات الصوفية أن طريقهم لا يمكن معرفته حق المعرفة إلا من خلال الربط بين النظرية والتطبيق العملي - كما سبق أن أشرنا إلى ذلك -.

وأدرك أن ما حصله من خلال الدراسة النظرية لا يؤدي إلى فهم حقيقة الصوفية وخواصهم، وفي ذلك يقول: «فظهر لي أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالعلم بل بالذوق والجمال وتبدل الصفات». ثم يقول: «وكم من الفرق بين أن يعلم (المرء) حد الصحة وحد الشبع وأسبابهما وشروطهما، وبين أن

(١) فضائح الباطنية للغزالي ص ١٧ (القاهرة ١٩٦٤م).

(٢) المرجع السابق ص ٨٦.

يكون صحيحا وشباناً». والخلاصة التي وصل إليها ضمنها العبارة التالية: «فعلت يقينا أنهم [= المتصوفة] أرباب الاحوال، لا أصحاب الاقوال»^(١).

وقد دفعه ذلك إلى تأمل أسلوب حياته وتقييم سلوكه. وعلى الرغم من أن الغزالي يؤكد أن ما ترصل إليه من إيمان يقيني بالله تعالى وبالنبوة وباليوم الآخر أصول إنسانية ترسخت في نفسه على نحو لا يقبل الشك، إلا أنه وجد أن طريقة حياته لا تتلاءم مع ما يقنه؛ لأنها لا تعدد أن تكون متعباً وراء الشهرة والغنى. ومن هنا أيقن أن الإنابة الكاملة إلى الله هي وحدها التي يمكن أن تحرر نفسه من شهواتها وعلائقها المادية. وفي ذلك يقول:

«ثم لاحظت أحوالي، فإذا أنا منغمس في العلائق، ولاحظت أفعالي وأحسنتها التدريس والتعليم، فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة. ثم تفكرت في نيتي في التدريس، فإذا هي غير صالحة لوجه الله تعالى، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت»^(٢). ثم تناول الغزالي بالعرض الأربعة الثانية التي وصفناها من قبل، وكيف تغلب عليها.

وقد بدأت بعد هذه الأربعة سنوات العزلة التي سلك فيها الغزالي مسلك الصوفية في الخلوة والرياسة والمجاهدة بهدف تزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله تعالى بعيداً عن مغريات الحياة ومباهجها. فلما عاد إلى وطنه بعد سنوات العزلة العشر كان ذلك استجابة لرجاء كثيرين من جهات عديدة، لا لرغبة في نفسه. ولذلك يقول: «فعاودته (رجعت إلى الوطن) بعد أن كنت أبعد الخلق عن الرجوع إليه»^(٣).

وقد انكشف له في فترة العزلة أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها - كما يقول -. وقد لخص نتيجة تجربته خلال هذه الفترة بقوله: «علت يقينا أن الصوفية هم السابقون لطريق الله، وخافوا أن سيرتهم - من السير، وطريقهم أصرب الطرق، وأخلاقيهم أركى الأخلاق»^(٤). ولكن لم يمنعهم تحمه لطريق الصوفية

(١) الغزالي، المنقذ، ص ٥٨ - ٥٩.

(٢) المرجع السابق.

(٣) الغزالي، المنقذ، ص ٦١ - ٦٢.

(٤) المرجع السابق ص ٦٢.

من الكشف عن شفاة. نسالات بعض الآيات الصوفية. فقد رفض رفضا قاطعا نظريات الحلول والاتحاد ووحدة الوجود ونقضها، وأدان بكل قوة ما كان متشرا بين بعض الطوائف الصوفية من الإباحية أو القول برفع التكليف. كما رفض التذليل من شأن العقل الذي وصفه بأنه ميزان الله في أرضه وجعله الحاكم على التجارب الصوفية.

ومن خلال نقد الغزالي لنظريات الصوفية المشار إليها، ومن خلال ممارسته الشخصية للتصوف استطاع في النهاية أن يصل إلى فهم التصوف فهما جديدا. وقد ساعدته ممارسته للتصوف على تطوير عقليته. فالتصوف إذا ما فهم فهما صحيحا وطبقت تعاليمه تطبيقا سليما هو قدرة على انتزاع النفس من المألوف، وتلك قدرة لا يستغنى عنها الفيلسوف^(١). ويرجع الفضل للغزالي في ترسيخ جذور الاتجاه الصوفي المعتدل - القائم على الكياس والسنة واحترام العقل الإنساني - في المجتمع الإسلامي.

٣- المؤلفات الفلسفية:

لقد كان أول كتاب فلسفي ألفه الغزالي بعد دراسته العميقة وتأمله الدقيق للمذاهب والنظريات الفلسفية التي كانت سائدة في عصره هو كتاب «مقاصد الفلاسفة» الذي وصفه أحد المستشرقين بأنه أفضل مدخل للدراسة الفلسفة الإسلامية. وقد عرض الغزالي في هذا الكتاب على نحو موضوعي اتجاهات الفلاسفة المسلمين المتأثرين بالفلسفة الأرسطية في مجالات المنطق والإلهيات والطبيعيات.

وكان الغزالي حريصا كل الحرص في هذا الكتاب على عدم الإدلاء برأيه في هذا الصدد. فقد وعد بآليف كتاب مستقل يتضمن نقدا لاتجاهات الفلسفة الإسلامية، وبخاصة فلسفة كل من الفارابي وابن سينا، وقد وفى بوعدته في كتابه الفلسفي الثاني وهو كتاب «تهافت الفلاسفة» الذي ناقش فيه مناقشة عقلية آراء الفلاسفة مينا أن تناولهم لمائل الإلهيات وبعض مسائل الطبيعيات يفقد الدقة التي

(١) فيلس مجسود المعاد، فلسفة الغزالي، محاضرة، القاهرة ١٩٦١ م، ص ٤ (انظر كتابنا: المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت).

تناولوا بها مسائل المنطق والرياضيات، وبرزوا بصفة خاصة أن الإلهيات لديهم لا يقوم عليها دليل عقلى قويم، وأنها تدخل في مجال الدعاوى الاعتقادية (١).

وإذا كان الفلاسفة يذهبون إلى:

- ١ - أن العالم قديم.
 - ٢ - وأن الله لا يعلم إلا الكلّيات.
 - ٣ - وأن البعث سيكون بالروح فقط - ويعارضون بذلك أصول العقيدة، دون أن يقيموا على دعواهم دليلاً حقيقياً، فإن الغزالي يبرهن على أن آراءهم لا سبيل إلى إثباتها عن طريق العقل. ويضرب الغزالي الفلاسفة بأسلحتهم ويبين في كتاب تهاافت الفلاسفة عشرين مسألة تشهد على تناقضهم فيما يتعلق بالإلهيات والطبيعات.
- وقد ظل الغزالي وفياً للمقصد الذى قصد إليه أصلاً، فقام بدور الناقد فقط، أى أنه هلم - فى هذا الكتاب - البناء الاعتقادى الذى بناء الفلاسفة، دون أن يبنى مكانه بناءً جديداً. ويندرج نقد الغزالي لنظريات الفلاسفة فى إطار المناقشات التى تتصل حلقاتها بين الدين والفلسفة من ناحية وبين «العقل الخالص والفلسفة الاعتقادية من ناحية ثانية» (٢).

ولم يكن نقد الغزالي لأراء الفلاسفة فى مجالات الإلهيات وبعض مسائل الطبيعيات يعنى رفضاً للعلوم الفلسفية بصفة عامة، ولذلك وجدناه يأخذ عنهم المنطق ويستخدمه ويفصل مسائله فى العديد من مؤلفاته. وقد ظل طوال حياته متحمساً للمنطق باعتباره معيار كل فكر وكل علم. ونذكر فى هذا المقام أنه ألف مد «تهاافت الفلاسفة» كتاب «معيار العلم» الذى عرض فيه مسائل المنطق وشرحها شرحاً وافياً. وكذلك فعل فى كتابيه «معك النظر والقطاس المستقيم» فقيهما شرح المنطق وبينه، وإن كان قد نحا فى الكتاب الأخير منحى مختلفاً، حيث بين من خلال حوار مع أحد الباطنية أن القرآن الكريم يشمل على الموارد المنطقية لإقناعه بضرورة استخدام العقل.

(١) تهاافت الفلاسفة للغزالي. ص ٤٠، بيروت ١٩٦٢ م.

(2) Abu Ridah, M.A., Al-Ghazali und Seine Widerlegung der griechischen Philosophie, Madrid 1952, P. 52.

ونذكر في هذا المقام كتاب المستمضى من علم الأصول^(١) الذي آتاه قبل وفاته بعامين، حيث عاد في الملزمة المطولة لهذا الكتاب إلى شرح مسائل المنطق مؤكداً أهميته البالغة لكل علم على الإطلاق.

ومن المعروف أنه كانت هناك في عصر الغزالي طائفة من الفقهاء وبعض المتكلمين الذين رفضوا المنطق رفضاً تاماً واعتبروه لونا من ألوان الزندقة وراجت في هذا الصدد مقولة: «من منطق فقد تزندق».

ومن أجل إزالة هذا الوهم كشف الغزالي عن خطأ هذه الاتجاهات مبيناً أن المتكلمين أيضاً يستنون إلى قواعد المنطق وإن استخدموا اصطلاحات أخرى دون أن يتعمقوا في دراسة المنطق دراسة منهجية. ويشير الغزالي في كتابه «معك النظر» إلى أنه اخترع من تلقاء نفسه الكثير من المصطلحات الفنية في شرحه لمسائل المنطق قائلاً: «فإني أخبرت أكثرها من تلقاء نفسي... واستعملت من الألفاظ ما رأيته كالتداول بين جميعهم (يقصد المتكلمين والفقهاء والمنطقيين)، وأخبرت الألفاظ لم يشتركوا في استعمالها، حتى إذا فهمت المعنى بهذه الألفاظ فما تصادفه في سائر الكتب يمكنك أن ترده إليها وتطلع على مرادهم منها»^(٢).

ولم يكن الغزالي يشرح مسائل المنطق، بل تناول كذلك في كتبه الفلسفية مسائل الإلهيات الأساسية المتعلقة بالله والعالم والنفس، وقرر مبدياً أن للعقل الحق في الوصول إلى معرفة مستقلة عن الشرع في هذه المسائل^(٣).

أما المنهج الفلسفي الذي وضعه الغزالي في هذا الصدد، والذي أشرنا إليه من قبل^(٤) فقد عرضه بخاصة في كتابه «المنقذ من الضلال». ويعتمد تأسيس فلسفة الغزالي على هذا المنهج. أما كتابه «مشكاة الأنوار» فقد عرض فيه نظريته المتعلقة بالعقل بوصفه الملكة المبدعة المستقلة المزهلة لمعرفة الحقيقة، كما عرض المراحل المختلفة التي يمر بها العقل.

(١) كتاب: المستمضى من علم الأصول (في مجلدين) - القاهرة ١٣٢٢ - ١٣٢٤ هـ.

(٢) معك النظر، ص ٤٨ وما بعدها.

(٣) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، القاهرة ١٩٦٢ م، ص ١٠٧، وما بعدها.

(٤) انظر كتابنا: المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت.

ويمكننا أن ندرك - استنادا إلى المبدأ المنزس لقلقة الغزالي (١) لماذا يقول في «مشكاة الأنوار» إن هناك قضايا ضرورية لا يدركها العقل على الفور عندما تعرض عليه «بل يحتاج إلى أن يهز أعطافه، ويستورى رثاه، وينبه عليه بالتيه كالنظريات. وإنما ينبهه كلام الحكمة، فعند إشراق نور الحكمة يصير العقل مبصرا بالفعل، بعد أن كان مبصرا بالقوة» (٢). وخبرة الحياة اليومية تبين لكل منا بوضوح أنه من الممكن أن ندرك بالحدس فجأة شيئا استغنى علينا من قبل على الرغم من مواجهتنا لإياه على الدوام.

وهذه المعرفة الحدسية - والتي هي معرفة عقلية مباشرة - تنطبق بصفة خاصة على مجال أسئلة الوجود الأساسية المتعلقة بالوجود الإلهي والمعنى والنفس والعالم. ومن هنا نجد أن المعرفة المتمثلة في أن الإنسان لا يعرف ربه، إلا إذا عرف نفسه، وأن معرفة الله تشترط مسبقا المعرفة الذاتية الحقة، تعتبر من المعارف التي لا يدركها إلا العقل الذي «يهز أعطافه ويستورى رثاه». وفي هذا الصدد يقول الغزالي: «وإنما يصطلي بالنار من معه النار، لا من سمع خبرها» (٣). والمعارف وثيقة الصلة بالفعل الأخلاقي. والرأي عند الغزالي أن هذه الحقيقة تنطبق بتدرج خاصة على معارفنا في مجال الإلييات والدين.

أما النظريات الأخلاقية فنجدها على نحو خاص في كتابه الرئيسي «إحياء علوم الدين»، وفي كتابه «ميزان العمل» الذي ألفه مولانا لكتابه «مقياس العلم». وجدير بالذكر أنه يشدد في «مقياس العلم» على تنبيه القارئ إلى ضرورة قراءة الكتابين «ميزان العمل» و«مقياس العلم» بعين العقل أي بفكر مستقل لا بعين التقليد.

والعالم في فكر الغزالي له دور أساسي بالغ الأهمية أو بمعنى أوضح له الدور الهيمنة في المجال المعرفي، وينضج ذلك بجلاء عندما تأمل مبداء الفيلسوف الذي تناس عليه فلسفته والذي عرضناه بالتفصيل في دراسة لنا أشرنا إليها من قبل (٤).

(١) المرجع السابق.

(٢) مشكاة الأنوار، تحقيق أبو الملا عفيفي، ص ٤٩.

(٣) المرجع السابق ص ٧٠.

(٤) انظر كتابنا: «المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت».

ولنا هنا في مقام الحديث عن ذلك. ولكتنا نشير في إيجاز شديد إلى أن الغزالي -ومن بعده بخمسة قرون الفيلسوف ديكارت- قد اتخذ لنفسه منهجا فلسفيا مختلفا عما كان معهودا لدى الفلاسفة للمدرسين ولدى الفلاسفة المسلمين والمتكلمين. فقد اعتمد الغزالي الشك المنهجي طريقا للوصول إلى الحقيقة، والمنطلق لديه «ليس متفلا في افتراض وجود الله على اعتبار أن ذلك أمر مفروغ منه كما كان الشأن في الفكر المنطقي وعند علماء الكلام» بل نقطة الانطلاق عنده تمثل فقط في المفكر نفسه الذي يتوصل من خلال بحثه عن حقيقة يقينية مطلقة بمساعدة طريقة الشك المنهجي، وبعد التوصل إلى معرفة الذات معرفة فلسفية -إلى معرفة الله معرفة حتمية»^(١).

وعلى العكس مما نرى عند الفلاسفة قبل الغزالي، نجد لديه أن معرفة الله - التي تتحقق على نحو مستقل - تمثل بداية كل معرفة، إنه -بناء على نظريته الفلسفية^(٢)- لا يستطيع بدونها أن يخطو خطوة واحدة لا في علوم الطبيعة ولا في مجال الأخلاق ولا في الفكر على الإطلاق، وكذلك فعل ديكارت فيما بعد حيث قال: إن يقين البراهين الهندسية نفسه متوقف على معرفتنا بالله^(٣).

وهذه النظرية يتخذ الغزالي موقفا مضادا للفلاسفة من قبله، أولئك الذين تقلوا مفهوم الله «إلى ما وراء حدود الحوادث (أي وراء كل ما يحدث في العالم)، عند النهاية الميتافيزيقية للعلاقة السببية الطبيعية والخلقية، حيث لا يجد هذا المفهوم من هناك صلة أو قطرة تصله بالعالم وبالإتيان»^(٤) حيث يصلون إلى فكرهم إلى تناقضات لا يمكن رقيها.

والرأي عند الغزالي أن العقل هو «القطرة الغريزية والنور الأصلي الذي به يدرك الإنسان حقائق الأشياء»^(٥). والعقل يصبح هكذا عندما يتجرد من غشاة الوهم والخيال، ويتخلص من التقليد الأعمى^(٦). يقول الغزالي: «وأكثر أغاليط

(١) انظر كتابنا: «النهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت»، ص ١٢٦.

(٢) للرجع السابق.

(٣) انظر Obermann, J., Der Philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis. S. 218 Wien 1921.

(٤) Obermann, Op. Cit. P. 218.

(٥) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٢، ص ٣٩٨.

(٦) مشكلة الأصول، لتحقيق أبو الملا عفيفي، ص ١٩.

مكتبة
الشيخ
الشيخ

مكتبة
الشيخ
الشيخ

نظار [اشكرين] من اثنين بالمألفات والمؤلفات في الصبا من الآب
والأستاذ وأهل البلد الشريين بالفضل (١).

فالمعارف الضرورية الفطرية وكذلك المعارف العقلية النظرية (التي تكسب
بالدراسة والبرهان) لا يحصلها الإنسان بالتقليد الأعمى، أي بمجرد النقل، بل
بالاكتساب المستقل. والمعارف الميتافيزيقية - في رأي الغزالي - شأنها شأن كل
المعارف النظرية، وعلى العكس من المعارف العقلية الضرورية، لا تكسب إلا
بجهد عقلي كبير، لا يقدر عليه إلا من كان صحيح الحدس، ثاقب العقل،
صافي الذهن (٢).

ويعتبر المنطق بآتيه، طبقاً لنظرية الغزالي، وسيلة للتغلب على الوهميات
التي تعرقل الحدس العقلي، والإنسان لا يحصل على اليقين الدائم الضروري من
المعارف العقلية للحضة إلا بتدريب الملكة الحسية تدريجاً طويلاً، وبطول ممارسة
العقليات.

والميتافيزيقا - في رأي الغزالي - هي أهم شيء في الفلسفة، بل هي غاية
العلوم ومقصدها (٣). ولقد بينا من قبل أن الإنسان في مفهوم الغزالي لا يستطيع
- فلسفياً - أن يخطو خطوة واحدة مطمئنة في العلوم إلا إذا كان قد توصل من قبل
على نحو مستقل إلى معرفة الله.

ومن البدهي أن نجد الغزالي في تعمقه للتصوف وعرضه له يتمسك بمفهومه
عن العقل. ويرى الغزالي أن هناك بجانب العلم الذي يكتبه الإنسان بالتعلم
والدرس علماً آخر يحصل مباشرة، يتلقاه الأنبياء والأولياء بالإلهام، يقع في
قلوبهم مباشرة بلا واسطة عن حضرة الحق، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَعَلَّمَآءُ
مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ (٤) [الكهف: ٦٤].

وطريق التصوف من شأنه أن يؤدي إلى هذا العلم اللدني ودور العقل
بالنسبة إلى طريق التصوف يمكن تلخيصه في وظيفتين أساسيتين:

(١) الغزالي، محكم النظر، ص ٨١.

(٢) الغزالي، معيار العلم، ص ٢٤٧.

(٣) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، القاهرة ١٩٦١، ص ١٣٣.

(٤) كجاء السادة للغزالي - مكتبة الجنتي ب ت، ص ٩٠.

أولاً : عن طريق العقل يجب استيفاء الشروط الثلاثة الآتية :

أ - تحصيل جميع العلوم .

ب - الرياضة الصادقة .

ج - التذكر .

وعندما يتم استيفاء هذه الشروط الثلاثة، يصير المتذكر «من ذوى الآليات»
وتفتح رورته [مناقلة] من عالم الغيب في قلبه، فيصير عالماً كاملاً عاقلاً ملهماً
موليداً^(١).

والوظيفة الأساسية الثانية للعقل تتمثل في الحكم التقديري على التجارب
الصوفية وتقييمها تقيماً صحيحاً، لأن حالات الكر عند المتصوفة تقود بسهولة
إلى أقوال ذاتية قاصرة. يقول الغزالي: «وكلام الصوفية أبداً يكون قاصراً، فإن
عادة كل واحد منهم أن يخبر عن حال نفسه فقط»^(٢).

ويفرق الغزالي تفريقاً هاماً بين «عدم استطاعة الإدراك» وبين «ما يعده
العقل غير ممكن». ويضرب مثلاً على «عدم استطاعة الإدراك» فيقول: إن من
الممكن أن يكشف الولي بأن فلاناً سيموت غداً ولا يدرك ذلك ببضاعة العقل، بل
يقصر العقل عنه. ولكنه أمر ليس مستحيلاً لدى العقل. ثم يضرب مثلاً على «ما
يعده العقل غير ممكن» فيقول: فلا يجوز أن يكشف الولي بأن الله غداً سيخلق
مثل نفسه، فإن ذلك يحيله العقل^(٣). فلا يجوز للعالم مبدئياً على أية حال أن
ينخلق حيال أنواع من المعارف الأخرى.

ونختتم بعرض موجز للعلاقة بين العقل والوحي. يقول الغزالي: «فالعقل
كالأساس [الأساس] والشرع [الدين] كالبناء»^(٤). وكل منهما يكمل الآخر تماماً
مثل الأساس والبناء. وتتمثل مهمة العقل في قيادتنا إلى الدين وتلبيتنا إليه.
ينول الغزالي: «وعلى الجملة فالأنبياء أطباء أمراض القلوب»^(٥).

(١) الغزالي، الرسالة اللدنية، القاهرة ١٣٢٨ هـ، ص ٣٦ وما بعدها.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، للجلد ٤، ص ٤٢.

(٣) الغزالي، المقصد الأسنى، مكتبة القاهرة ب ت، ص ١٠٠.

(٤) الغزالي، معارج القدس، القاهرة ١٩٢٧، ص ٥٩.

(٥) لفظ من الضلال ص ١٤٦ وما بعدها.

أما أنه لا يوجد تناقض بين العقل والروح فأمر واضح في رأى الغزالي لأنهما يقودان إلى الحقيقة ذاتها، فالعقل - كما يقول - : «أتمودج من نور الله» (١)، والروح صادر من عند الله، فمصدرهما واحد، والارتباط بينهما لا يتفصم، وفي ذلك يقول: «فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل، وهما متعاضان، بل متحدان» (٢).

ويشبه الغزالي العقل بالعين، وليكنها عين في قلب الإنسان تختلف تماما عن العين الحية وتخلو من كل النقائص العالقة بها، وهذه العين العقلية لها في البداية وجود بالقوة ولكنها تطور عبر عدة مراحل إلى أن يبلغ العقل كماله، وذلك كله يتدرج في إطار «الأرواح البشرية النورية» (٣).

ويصف الغزالي مراتب هذا التطور بقوله: «الأول منها: الروح الحساس، وهو الذي يتلقى ما تورده الحواس الخمس.. وهو موجود للصبي الرضيع. الثاني: الروح الخيالي، وهو الذي يثبت ما أوردته الحواس، ويحفظه مخزونا عنده ليعرضه على الروح العقلية الذي فوقه عند الحاجة إليه، وهذا لا يوجد للصبي الرضيع في بداية نشوئه.. وهذا قد يوجد لبعض الحيوانات دون بعض.. الثالث: الروح العقلية، الذي به تدرك المعاني الخارجة عن الحس والخيال، وهو الجوهر الإنسي الخاص.. ومدركاته للمعارف الكلية الضرورية. الرابع: الروح الفكرية، وهو الذي يأخذ العلوم العقلية المحضة فيوقع بينها تأليفات وأزواجيات ويخرج منها معارف شريفة، ثم إذا استغاد تيجين مثلا، ألف بينهما مرة أخرى واستعاد نتيجة أخرى، ولا يزال يترايد كذلك إلى غير نهاية، والخامس: الروح القلبي النبوي، الذي يختص به الأنبياء وبعض الأولياء» (٤).

وإذا كانت الروح البشرية النورية تمر بهذه المراحل الخمسة إلى أن تبلغ الكمال فإن ذلك لا يعنى أن النور الإلهي الذي تلقاه يقتصر على المرتبة الخامسة

(١) الغزالي، مشكاة الأتولاء، ص ٤١.

(٢) الغزالي، معارج القلبي، القاهرة ١٩٢٧م، ص ٦٠.

(٣) الغزالي، مشكاة الأتولاء، ص ٤٥ وما بعدها.

(٤) المرجع السابق ص ٤٥ وما بعدها (انظر أيضا طبعة مكتبة المجتمع للشكاة في: القصور الغزالي ص ٢١٣ وما بعدها).

وحدثنا، فهو موجود في كل المراتب. ويؤكد ذلك القرآن الكريم عندما يتحدث عن بداية خلق الإنسان وتكريم الله له بالنفخة الربانية في قوله: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ ۖ﴾ [السجدة: ٩]. وهذا يشمل كل كائن بشري وليس فقط من بلغ المرتبة الخامسة في التطور البشري.

ومن هنا فإن روح الإنسان عندما تتعد من الله بعملها فإنها تدخل في ظلمات بعضها فوق بعض، وعندما تتجه إليه تدخل في نور على نور، ويمكننا أن نستج كما يقول الغزالي، أن هناك بعد المرتبة الرابعة، أي بعد طور العقل، طوراً أعلى يظهر فيه ما لا يظهر في طور العقل، ويمكن وصفه بأنه طور «ما وراء العقل»، مثلما أن هناك رتبة بعد المرتبة الأولى مرتبة ثانية، وبعد الثانية ثالثة، وبعد الثالثة رابعة، ويحذر الغزالي من يكتفى بالروح العقلية والروح الفكرية من الغرور الذي يصور له أنه وحده ذروة الكمال، فيقول: «فلا تجعل أقصى الكمال وقفاً على نفسك».

ويوضح الغزالي ذلك عن طريق بعض الأمثلة المشاهدة من جملة خواص بعض البشر فيقول: «فانظر إلى ذوق الشعر كيف يختص به قوم من الناس وهو نوع إحساس وإدراك، ويحرم منه بعضهم حتى لا تتميز عندهم الألحان المورونة من المترحفة». ويضرب مثلاً آخر من الموسيقى، فيقول: «وانظر كيف عظمت قوة الذوق في طائفة حتى استخرجوا بها الموسيقى والأغاني والأوتار وصنوف اللذات التي منها للحزن ومنها المطرب ومنها المنوم ومنها المضحك ومنها المجتن ومنها القاتل ومنها الموجب للغشى^(١)، وإنما تقوى هذه الآثار فيمن له أصل الذوق. وأما العاقل عن خاصية الذوق فيشارك في سماع الصوت، وتضعف فيه هذه الآثار، وهو يتمجب من صاحب الوجد والغشى. ولو اجتمع العقلاء كلهم من أرباب اللوق على تفهيمه معنى الذوق لم يقدروا عليه^(٢)». ويقول الغزالي: إن الأولياء لهم «حظ وفير» من الذوق الخاص النبوي.

ويتبين للغزالي أن الأرواح الخمسة بجمعتها أنوار، إذ بها تظهر أصناف الموجدات. ولا يقلل الغزالي من شأن الروح الحساس والروح الخيالي لدى الإنسان.

(١) جاء في مختار الصحاح: غشى غشي غشياً وهو مغشى عليه.

(٢) مشكلة الأمر ص ٤٥ وما بعدها.

فعلى الرغم من أنه يشترك فيهما مع الحيوان فإنهما خلقا في الإنسان لغرض آخر
أجل وأسمى، وذلك «ليكونا شبكة له يقتص بهما العالم الأسفل [المادى] مبادئ
المعارف الدينية الشريفة إذ الإنسان إذا أدرك بالحس شخصا معينا اتبس من عقله
معنى عاما مطلقا».

إن العقل في كل مراتب تطوره التي تنبئ كل واحدة منها على الأخرى
يساعد الإنسان على التدرج في مراتب الكمال، ما دام الإنسان حريصا على
استقلاله في فكره وفي عمله، وحرصنا أيضا على الربط بينهما ربطا وثيقا كما
يرتبط ظاهر الكف وباطنها.

٤- مكانة الغزالي وتأثيره

الغزالي - مثله مثل الكثيرين من المصلحين الذين عرفهم البشرية - كثيرا ما
يمتدح ويقرظ، ولكنه لا يفهم حق الفهم إلا نادرا^(١)، لأن من الصعب الارتقاء
إلى مستوى فكره. وليس من السهل على المرء أن يتصور أن يكون الفكر والعمل
شيئا واحدا، وأصعب من ذلك أن يحقق هذه الغاية في سلوكه، وإنما يبلغ هذا
الهدف من أوتى فكرا مجردا كل التجرد من الأحكام المسبقة، ومرتبطا أوثق
الارتباط بإيمان أصيل غير مشروط.

ومع ذلك فقد لقيت عظمة الغزالي العقلية والأخلاقية اعترافا عاما وتقديرا
في العالم الإسلامي حتى في أثناء حياته، وأطلق عليه لقب مجدد القرن الخامس
الهجري، وذلك استنادا إلى حديث الرسول الكريم الذي يقول فيه: «إن الله يعث
لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»^(٢).

وقد بالغ البعض في استباحه بالقول: «لو كان نبي بعد النبي لكان
الغزالي»^(٣)، ولقب تشريفا له بلقب حجة الإسلام. ولم يكن المسلمون وحدهم

(1) T. de Boer, Die Widersprüche der Philosophie nach Al- Ghazali, Strassburg 1894.
P/ 111.

(٢) أخرجه الحاكم وأبو داود والبيهقي والسيوطي

(٣) السيد مرتضى الزينى، إتحاف السادة الشافعية بشرح أسرار إحياء علوم الدين، القاهرة ١٣١١ هـ، للجلد

هم الذين قدره حق قدره، بل وجدنا من بين العلماء الأوربيين من اعتبره أعظم المسلمين. وقد أبرزت الأوساط الأكاديمية الأوربية على خير وجه خصوصية المثلة في الربط بين الفيلسوف الأصيل والتصوف، وقال عنه في ستينات القرن العشرين عالم له مكانته هو ميوتجمري واط⁽¹⁾: إنه مفكير نبوي Prophetic intellectual، وأشار إلى أننا نرى في حياته مثالا على أن التجديد في الأديان الكبرى ينبثق من قلب إنسان فذ. وقد حظيت أعمال الغزالي العظيمة والعديدة بالتقدير والاحترام⁽²⁾. وهي أعمال في مجالات عديدة، كان فيها تكلما بارزا وفقها مبدعا وفيلسفا عبقريا وصوفيا أصيلا ومصلحا دينيا عظيما. ومن العلماء من يعتبره أعظم للتكلمين المسلمين وأكثر مفكري الإسلام أصالة⁽³⁾.

والحق أن الغزالي كان شخصية فذة يتحد فيها الفكر والعمل على نحو متماثل في أعماق هذه الشخصية⁽⁴⁾ وكان يهدف من وراء هذا تركه لنا من آثار علمية قيمة إلى تربية الإنسان على حياة عقلية مستقلة وافية، لا تغفل عن جوهر الإنسان ولا عن ارتباطه الروحي بمصدر الوجود.

وان اهتمام العلماء والباحثين في الشرق والغرب طوال القرون الماضية وحتى اليوم بدراسة هذه الشخصية يدل دلالة واضحة على مدى الأثر الكبير الذي تركه الغزالي من خلال حياته الثرية بالعلم والعمل ومؤلفاته الغنية بالأفكار التي تثير الكثير من التأمل وتحفز إلى مواجهة الإنسان لنفسه والتعرف عليها من حيث إنها الباب الموصل إلى معرفة الله تعالى، كما يقول أيضا: من عرف نفسه فقد عرف ربه⁽⁵⁾.

ومهما اختلف الباحثون حول فكر الغزالي ما بين مؤيد ومعارض فإن ذلك دليل على مدى ثراء هذه الشخصية واستحقاقها لكل هذا الاهتمام على مدى تسعة قرون. ولولا هذا الثراء الذي تتميز به شخصية الغزالي لما التفت إليها أحد ولما حظيت بأبي قدر من الاهتمام.

(1) W. M Watt: Muslim Intellectual, Edinburg 1963, P-180.

(2) انظر: The Encyclopaedia of Islam, 11, Fasc. 39, Leiden 1965, P. 1038 (W.M. Watt).

(3) Enzyklopaedie des Islam, 2, Leiden 1928 (D. B. Macdonald).

(4) انظر: T. de Boer: في معرفة الدين والأخلاق، Encyclopaedia of Religion and Ethics, V, New York, 19974.

(5) انظر: معارج القنس، ص 41، مشكلة الأنوار، ص 224.

ومن بين الأمثلة الكثيرة على مدى التأثير البالغ للغزالي في تاريخ الفكر
نشير -بالإضافة إلى ما تقدم- إلى ما يأتي .

١- لقد استطاع الغزالي -بلا جدال- أن يوجد للتصوف الإسلامي للفكر
القائم على الكتاب والسنة مكاناً في المجتمع الإسلامي وأزال بذلك الجفرة
التي كانت قائمة بين الفقهاء والمتصوفة .

٢- يحكي كتابه «إحياء علوم الدين» حتى الآن بما لم يحظ به أي كتاب برأى
آخر . فالإحياء لا يزال من أكثر كتب التراث انتشاراً في العالم
الإسلامي . وتعبيراً عن مدى التأثير -البالغ فيه- بطبيعة الحال- لهذا
الكتاب قال عنه البعض : «كاد الإحياء أن يكون قرآناً» .

٣- لقد كان الغزالي صاحب منهج فلسفي أصيل . ونقله للاتجاهات الفلسفية
في زمانه لم يتب في هذه الفلسفة التقليدية التي جعلت من الفلسفة
علماً جافاً لا حياة فيه ولا روح . وبذلك «نقل الإنسان من اللبسية
الجافة إلى الاتصال الحي بالله، وإلى تغلغل الحياة في أعماق
القلب» (١) .

٤- كان للغزالي تأثير لا يمكن تجاهله على الفكر الأوربي في العصر الوسيط .
ومن العلماء من قارنه بأرغطين، ومنهم من نوه بتأثيره على توماس
الأكويني . ولا شك في أن كتابه «تهافت الفلاسفة» -الذي ترجم في
أوروبا في وقت مبكر إلى اللاتينية- كان له تأثير على الفكر الفلسفي
والديني آنذاك .

٥- لا يقل تأثير الغزالي في العصر الحديث عن تأثيره في العصر الوسيط . فقد
شهد القرن السابع عشر ظهور الفيلسوف الفرنسي الشهير ديكارت الذي
أطلق عليه لقب «أبو الفلسفة الحديثة» بفضل منهجه الجديد «الشك
المنهجي» . وهذا المنهج موجود بكل تفاصيله لدى الغزالي الذي عاش
قبل ديكارت بأكثر من خمسة قرون . وفي دراسة عن «المنهج الفلسفي
بين الغزالي وديكارت» مقارنة تفصيلية بين المنهجين .

(1) F. Heiler, Die Religionen der Menschheit, Stuttgart 1959, P. 860 .

كما نجد أيضا لدى العديد من الفلاسفة الأوربيين بعض أوجه الاتفاق مع الغزالي في بعض أفكاره عن نحر يدع إلى الدمثة. ونخص بالذكر هنا رأي الغزالي في قضية «البيبة» ورأى دفيد هيوم في القضية ذاتها. فهناك اتفاق تام بينهما، الأمر الذي جعل العالم الفرنسي «ريتان» يقول: «إن هيوم لم يقل في نقد مبدأ العلة أكثر مما قاله الغزالي»^(١).

وهناك تأثير آخر للغزالي -بصرف النظر عما إذا كان مباشرا أم غير مباشر- على أفكار باسكال الدينية الفلسفية^(٢). أما منهج الغزالي النقدي الرافض لكل النظريات الفلسفية الاحتجاجية الجاهلة فقد جعل بعض العلماء الأوربيين يطلقون على الغزالي لقب «كانت الفلسفة الإسلامية»^(٣).

فالدور المحوري للغزالي في تاريخ الفلسفة الإسلامية لا يقل تأثيرا عن دور الفيلسوف «كانت». ولا تكاد نصادف أحدا على مدى القرون الماضية وحتى أيامنا هذه استطاع على نحو علمي مقنع أن يقلل من تأثير الغزالي أو ينال من قدره ولهذا فإننا اليوم -ونحن في عصر العولمة- وقد أصبح الإسلام ينزل الفكر الغربي كما نازل من قبل فيما نازل الفلسفة الإغريقية، ويحتاج كما احتاج آنذاك إلى التجديد، نجد من يرون بحق^(٤) أن الدراسة المتعمقة للغزالي يمكن أن تعين على اتخاذ خطوات صحيحة نحو هذا الهدف.

ولكننا لا نريد -على أي حال- أن نكون مبالغين في هذا الصدد على نحر غير مقبول، فافكار الغزالي مطلوبة وهامة، ولكن هناك جهودا أخرى لمفكرين مسلمين في السابق وحتى اليوم لا غنى عنها، والمسلمون اليوم في أشد الحاجة إلى الاستفادة من كل الجهود التي من شأنها أن تتكامل في النهاية ولا تتعارض، وسيظل للغزالي - بطبيعة الحال - مكان بارز فيها.

(١) ريتان. ابن رشد والرشدية ص ١١٢، القفزة ١٩٦٧م.

(٢) Abu Ridah مرجع سابق ص ١٩٢ وما بعدها.

(3) Obermann, P. 41.

(4) W.M. Watt, The Faith and Practice of Al- Ghazali, London 1963, P. 15

ثانياً: دور العقل في فكر الغزالي

تقديم:

بعد أن تناولنا بالبحث في الفصل السابق الدور الذي قام به الإسلام في تطور الفكر الفلسفي ننتقل الآن إلى بحث أبعاد ذلك الدور في فكر أحد أعلام هذا الفكر وهو الغزالي الذي كان أكثر من غيره من الفلاسفة المسلمين تأكيداً على المنطلق الإسلامي لفكره. دون أن يقلل ذلك عنده من شأن الدور الكبير للعقل الإنساني.

ومن هنا رأينا الغزالي يقوم بنقد الاتجاهات الفلسفية اليونانية. ولكن نقده هذا لم يكن معنى مطلقاً أنه كان يرفض التفكير الفلسفي. فعلى الرغم من أنه هاجم الفلسفة اليونانية هجوماً عنيفاً في كتابه «تهافت الفلاسفة» إلا أنه قد اعترف بصحة وأهمية بعض العلوم الفلسفية.

ففي كتابه «المنقذ من الضلال» يقسم الغزالي علوم الفلاسفة إلى رياضيات ومنطقيات وطبيعات وسياسيات وخلقيات وإلهيات، ويرى أنه لا يجوز رفض أو جحد الرياضيات والمنطقيات والطبيعات باستثناء بعض المسائل في انطبيقات وعلى رأسها مسألة الـ «يـ» . أما السياسيات فإنه لا يرفضها ولكنه يرى أن الفلاسفة أخذوها من كتب الله المترلة على الأنبياء، وأما الخلقيات فيرى أنهم أخذوها من المتصوفة ومعنى بهم المتألهين الذين وجدوا ويوجدون في كل عصر^(١).

أما الهجوم العنيف الذي وجهه الغزالي إلى هذه الفلسفة. فقد اتصب على قسم الإلهيات وبخاصة مسائل قدم أنعماء وعلم الله بالكنيات والبحث بالروح فقط- كما سبقت الإشارة إلى ذلك^(٢).

ولكن ينبغي أن نفرق بين نقد فلسفة ما من الفلسفات ورفض التفكير الفلسفي فنقد فلسفة ما أمر عادي وليس فيه بأس، بل هو على العكس أمر مطلوب تقتضيه طبيعة الفلسفة ذاتياً، أما التفكير الفلسفي من حيث هو فهذا أمر لا فكاك للعقل الإنساني منه لأنه جرم من طبيعة هذا العقل. والذي يرفض التفكير الفلسفي بصفة

(١) المنقذ من الضلال ص ١٠٨ وما بعدها

(٢) راجع لها سبز ص ٦٢ .

عامة مثله مثل من يحاول أن يمتع ضوء الشمس بوضع يده أمام أشعتها، فهذا الأمر ضد طبيعة الأشياء.

ولم يكن الغزالي وحده هو الذي قام بنقد الفلسفة اليونانية. ففلاسفة المسلمين بصفة عامة- وإن كان البعض منهم قد بالغ في تقليد قيمة هذه الفلسفة- كانت لهم نظرات نقدية في هذا الصدد، غير أن الغزالي كان أكثر تفصيلا وأكثر وضوحا.

فالكتبي- وهو أول فيلسوف عربي مسلم- لم يتردد في أن يخالف أرسطو في قلم العالم، ويؤكد العناية الإلهية وصفات الإله المبدع الفعال للمدير الحكيم، ويرجع من نظره الفلسفي بوجهة نظر عامة تقوم على فهم الدين بالعقل الفلسفي، ينتهي إلى ملعب ديني فلسفي معاه^(١).

وهذا يبين لنا أنه منذ اليواكير الأولى للفكر الفلسفي الإسلامي نجد أن الدين والفلسفة يتعانقان ويتجاوران في عقول فلاسفة الإسلام، وهنا لا بد من افتراض وجود منطلق ثابت وراء التقاء الحقيقة الدينية بالحقيقة الفلسفية، أو وجود خلفية دينية تصحح وحدة الغاية والهدف بين الدين والفلسفة عند مفكرى المسلمين، ويمثل هذا المنطلق الأساسى أو الخلفية الدينية فيما يمكن أن نسميه «وحدة الحقيقة في الإسلام».

وفي هذا الفصل نريد أن نتعرف على آراء الغزالي الفلسفية فيما يتعلق بالعقل وإمكاناته المعرفية. والحديث هنا متشعب الجوانب، ولكننا سنقتصر على عرض وجهة نظر الغزالي في المجالات المعرفية للعقل بصفة عامة، وفي قضايا الية والتصور والنبوة بصفة خاصة.

ومن خلال ذلك سيوضح لنا مدى ما للعقل الإنسانى من دور بالغ الأهمية في فكر الغزالي الذى كثيرا ما أسىء فهمه واتهم بأنه أعلى أعداء الفكر الفلسفي، ولكننا سنبينا عن الدخول في مناقشة هذه الاتهامات- متجه مباشرة إلى مؤلفات الغزالي لنقرأ فيها فكره الحقيقى ونستمع إلى وجهات نظره الفلسفية. وبذلك نجعل الغزالي نفسه يرد على متقليه الذين درسوه وهم مثقلون بأحكام مسبقة عكرت عليهم صفو حيادهم العلمى.

(١) الكتبي وفلسفته للدكتور/ محمد عبد الهادى أبو ريدة ص ٥٨ - دار الفكر العربى - ١٩٥٠ .

المعارف العقلية

أ - العقل والحواس

لقد كانت مشكلة معرفة الحقيقة المطلقة تمثل القضية المركزية في فكر الغزالي^(١). وقد استطاع التوصل إلى حل لهذه المشكلة عن طريق معرفة الذات ومعرفة الله. ووجد في هذه المعرفة الوضوح المطلق الذي كان يبحث عنه، وبذلك أصبح العقل - الذي أمكن الشك فيه في بادئ الأمر بوصفه منة للمعرفة - حاصلاً على التبرير الفلسفي كأداة للمعرفة اليقينية وكتور من تور الحقيقة.

ومن هنا يصف الغزالي للعقل بأنه :

«القطرة الغريزية والنور الأصلي الذي به يدرك الإنسان حقائق الأشياء»^(٢).

وبعد أن تأكدت بذلك شرعية العقل كملكة لمعرفة الحقيقة، يبرز هنا سؤال هام عن مجال وحدود المعرفة العقلية.

وعندما يبدأ الغزالي في بحث هذا الموضوع فإنه لا يلجأ إلى اتخاذ نظريات فلسفية قائمة أو غيرها من نظريات صوفية أو دينية منطلقاً لبحثه، وإنما ينطلق الذي يعتمد عليه هنا هو الإنسان العارف والباحث عن المعرفة، أي العقل - فالأساس الوحيد لكل تفكيره ويبحث يتمثل الآن - بعد خروجه من مرحلة الشك - في مبادئ العقل فقط. وقد أدى به ذلك في النهاية إلى التوصل إلى أن لدى العقل إمكانات معرفية شاملة، كما سنرى ذلك بشيء من التفصيل.

لقد تناول الغزالي قدرات العقل المعرفية في مقارنة عقدها في «مشكاة الأنوار»^(٣) من ملكة العقل وحاسة البصر^(٤)، وبين في هذه المقارنة مدى الإمكانات الواسعة والجوانب المتعددة المتاحة أمام العقل الإنساني في مجال المعرفة

(١) انظر كتاب المنهج الفلسفي بين الغزالي وميكرات - الباب الثالث. الكويت ١٩٨٣.

(٢) الإحسان ٢/ ٢٤٨.

(٣) مشكاة الأموار ص ١٣ - ٤٧.

(٤) نعرض هنا هذه المقارنة بالتفصيل ليس لولا: لبيان العلاقة بين الحواس والعقل عند الغزالي. ثانياً: لأن هذه المقارنة مثال لما للعقل من دور حاسم في كسب الغزالي المتأخرة أيضاً.

لهذا الرأي يؤكد أنه لا يجوز إطلاقاً وضع رأى الغزالي في هذا الصدد بجانب
ارتياية هيوم في البنية؛ فقد أدان الغزالي الارتياية بكل قوة، وبين أنها اتجاها
عقلى خاطئ وتغلب عليها بطريقة فلسفية.

صحيح أن الغزالي قد توصل - مثل هيوم - إلى الشك في الشرعية المطلقة
للتلازم المشاهد في المحسوسات بين الغلة والمغلول، ولكن تأسيس الغزالي الفلسفى
لهذا النقد لم يقده - مثل هيوم - إلى نفى المعرفة العقلية، بل إنه يتفق تماماً مع آرائه
المتافيزيقية. وفي حين أن نتيجة الارتياية في العلاقة البينية هي إنكار كل ضمان
ويقين في المعرفة، والادعاء في النهاية بعجز العقل تماماً، فإن الغزالي على العكس
من ذلك قد اعترف للعقل بدور السيادة وإمكانية المعرفة الشاملة لكل الأشياء^(١).

والعقل لا يستقل عنه بتأسيس ذاته وإنما يتأسس على المعرفة الفلسفية
الحديثة لمصدره، أي على معرفة الله، التى منها وحدها يحصل العقل أيضاً على
التبرير الكافى المطلوب. ومن وجهة النظر الفلسفية هذه - التى تدرك كل موجود على
أنه غير ضرورى، وعلى أنه معتمد فى وجوده على الوجود المطلق - تكون هناك
نتيجة ضرورية هي سلب ما يلدو من الضرورة المطلقة للتلازم المشاهد فى المحسوسات
بين ما يسمى علة وما يسمى معلولاً، وردها إلى مجرد ضرورة نية.

فإذا رأينا الغزالي يتحدث أيضاً فى «التهافت»^(٢) عن مشكلة البنية فى
صدد مناقشته للمعجزات النبوية، فإن رأيه هنا - على الرغم من ذلك - يستند إلى
أساس فلسفى، ولا يتضمن وجهات نظر دينية، وإلا لكان بذلك يناقض اتجاهه
الأساسى الذى لا يجيز إطلاقاً استناد الفكر على مجرد معارف مأخوذة عن طريق
التقليد. وفى حين أن هناك أناساً قبل الغزالي قالوا: إن الله مسبب الأسباب،
ووقفوا بهذا القول عند حدود التسليم والإيمان، فإن الغزالي - الذى توصل أيضاً
إلى هذا الرأى - قد أسس بطريقة فلسفية^(٣).

ويرى الغزالي أن هناك ثلاث صور مختلفة للارتباط بين شيئين^(٤):

(١) انظر فيما سبق الحديث عن العقل والحواس.

(٢) ص ١٩٤ وما بعدها.

(٣) انظر فى ذلك فلسفة الغزالي للمقداد ص ٩

(٤) انظر فى ذلك الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١١٢ وما بعدها.

والروائح إلخ، ولا تستطيع أن تدرك أيضا القوى للمدركة مثل قوة السمع والشم إلخ، كما لا تدرك الصفات الباطنة مثل الفرح والحزن والعلم إلى غير ذلك من موجودات لا تتدخل تحت المحصر.

أما مجال العقل فهو للموجودات كلها^(١) إذ يستطيع أن يتصرف فيها ويحكم عليها أحكاما يقينية صادقة فالأسرار الباطنة عنده ظاهرة، والمعاني الخفية عنده جلية^(٢). ولهذا فإن العين الظاهرة بالإضافة إليه أولى بها أن تسمى ظلمة لا نورا، إنها جرموس من جواسيس العقل - كما يقول الغزالي - مثلها في ذلك مثل سائر الجواسيس الأخرى، وكذلك القوى الباطنة مثل الخيال والذاكرة إلخ - ترفع إلى العقل أخبارها فيحكم فيها بما يقتضيه رأيه الثاقب وحكمه النافذ^(٣).

سادما: لا تستطيع العين أن تدرك ما لا نهاية له؛ لأنها لا تدرك إلا صفات الأجسام، والأجسام متناهية، ولكن العقل يدرك المعلومات وهي غير متناهية، وتوجد على ذلك أمثلة كثيرة في الرياضيات. فالعقل يدرك الأعداد ولا نهاية لها، ويدرك تضعيفات الاثنين والثلاثة وسائر الأعداد ولا يتصور لها نهاية إلخ، والعقل يدرك علمه بالشئ وعلمه بعلمه بالشئ. وعلمه بعلمه بعلمه إلى غير نهاية - كما سبقت الإشارة إلى ذلك -.

سابعا: العين تخضع لكثير من خضاع الحس، ترى الشئ الكبير صغيرا وتبلى لها الكواكب في صورة فتاتير متورة على بساط فزرق إلخ، في حين أن العقل لا يخضع لشئ من ذلك، فهو متره عن كل هذه النقصات.

وبعد هذه المقارنة التي يظهر من خلالها أن العقل - في نظر الغزالي - لديه القدرة على 'أصول على معارف يقينية شاملة في مجالات عديدة يجد الغزالي نفسه مضطرا إلى الإجابة على سؤال يفرض نفسه في هذا الصدد وهو: إنا كان الأمر كذلك وهو أن العقل متره عن كل هذه النقصات فكيف تقرر - من حيث المبدأ - ما نراه من أن العقلاء يغلطون في نظريهم وتفكيرهم؟

(١) المرجع السابق ص ٤٥ .

(٢) نفس المرجع ص ٤٦ .

(٣) نفس المرجع .

ويجب الغزالي عن ذلك بقوله: إن الغلط هنا لا تجوز نسبت إلى العقل، إنه منسوب إلى أحكام الخيالات والأرواح والاعتقادات التي يظنها الناس - خطأ - أحكاما للعقل. أما العقل نفسه فإنه - إذا تجرد عن ضلالة الوهم والخيال - لا يتصور أن يغلط، بل يرى الأشياء على ما هي عليه. ولكن الغزالي يعترف بأن هناك صعوبات كثيرة تعترض طريق هذا التجريد للدرجة أنه لن يكمل تجريد العقل من هذه النوازع إلا بعد الموت (١).

وهذا النزاع المستمر بين العقل من جهة والوهم والخيال من جهة أخرى، والذي يعرقل التوصل إلى المعرفة العقلية الكاملة، يرجع - في رأي الغزالي - إلى أن النفس في أول الفطرة معرض لهجوم الحواس والوهم، وأن العقل يعلن عن نفسه فيما بعد للدرجة أنه لا يستطيع أن يحصل على امتياز وسيادته إلا بصعوبة بالغة. يقول الغزالي في ذلك:

والنفس في أول الفطرة أشد إذعانا وانقيادا للقبول من الحاكم الحس والوهم، لأنهما سبقا في أول الفطرة إلى النفس، وفاتحاهما بالاجتماع عليهما، فألفت احتكامهما، وأنت بهما، قبل أن يدركها الحاكم العقلي، فاشد عليها القظام عن مألوفها، والانقياد لما هو كالغريب من مناسبة جبلتها، فلا تزال تخالف حاكم العقل وتكذبه، وتوافق حاكم الحس والوهم وتصدقهما (٢).

ولذلك فإن محاولة القضاء على تحكم الحواس والوهم، تصطدم بصعوبات كثيرة؛ لأن وساوس الوهم والخيال ملتصقة بالقوة المفكرة التصاقا يشبه امتزاج الدم بلحومنا وأعضائنا (٣).

والغزالي ينظر إلى العلاقة بين العقل والحواس من جانبين:

الجانب الأول: هو ضرورة تحرير العقل من تأثير الحواس وما يرتبط بها من الوهم والخيال.

(١) مشكلة الأنوار ص ١٧ .

(٢) معيار العلم ٦٢

(٣) المرجع السابق ص ٦٤

أما الجانب الثاني: فهو حاجة العقل -إلى حد ما- إلى هذه الحواس بوصفها «جواسيس» تأتي إليه بالأخبار من العالم الحسي، فيقوم بفحصها وتقويمها.

(ب) المعارف الضرورية الأولية

بعد أن بينا كيف أن العقل يمثل المصدر الأعلى للمعرفة عند الغزالي، نريد أن نين فيما يلي رأيه في المعارف العقلية، ونعرض في هذا الصدد أيضا رأيه في مشكلة البنية:

يرى الغزالي أن موضوعات المعرفة تنقسم إلى قسمين^(١): أشياء محسوسة وأشياء مغلوطة بالعقل. فكل ما يعرف في مجال الحواس يشيع للجموعة الأولى، وكل ما لا يعرف عن طريق الحواس يشيع للجموعة الثانية، مثل الحواس الخمس نفسها، وكذلك العلم والقدرة والإرادة، وحتى الخوف والحجل والغضب إلخ^(٢).

وقد دأب الخيال على محاولة إدراك الأمور المعنوية عن طريق خصائص حية، مثل الشكل واللون والقدرة والوضع. ولهذا فإن المرة إذا أراد أن يتأمل فكرة خالق لهذا الكون راح الخيال يطلب لهذا الخالق لونا ونعنا وقرى إلخ.

أما العقل فإنه يدرك أشياء كثيرة ينكرها الخيال ويأبأها بسبب محدوديته.

وتنشأ الأحكام الخاطئة في مثل هذه الأحوال -كما سبق أن أشرنا^(٣)- من عدم مراعاة التفرقة بين موضوعات المعرفة. فهذه التفرقة تبين لنا أن مجال عمل الحواس يقتصر على الأشياء الحية فقط، ولكن عملها في هذا المجال المحدود في حاجة أيضا إلى المساعدة المنمرة من جانب العقل. ومحدودية الحواس تجعلها غير موهلة للحكم على أي موضوع عقلي.

يقول الغزالي:

... فلأذن عرفت انتقام الموجودات إلى محسوسات وإلى معلومات بالعقل

(١) مقياس العلم ص ٨٩ وما بعدها

(٢) يقول الغزالي: «وهناك هذه الصفات معروفة من غير ما معرفة يقينية بنوع من الاستدلال، لا يصلح شيء من حواسنا بها». انظر مقياس العلم ص ٩٠.

(٣) انظر الحديث عن العقل والحواس فيما سبق.

ولا تباشر بالحق والخيال. فأعرض عن الخيال رأساً، وعول على مقتضى العقل فيه^(١).

وتقسم للمعارف العقلية- أي المعارف التي تقررها غريزة العقل وحدها، والتي لا يكون الحصول عليها ناتجاً عن مجرد التقليد والسمع- إلى قسمين: معارف ضرورية قطرية ومعارف نظرية مكتبة. وفي ذلك يقول الغزالي:

«أما العقلية فتعني بها ما تقضي بها غريزة العقل ولا توجد بالتقليد والسمع، وهي تنقسم إلى ضرورية لا يدرى من أين حصلت وكيف حصلت، كعلم الإنسان بأن الشخص الواحد لا يكون حادثاً قليلاً موجوداً معدوماً معاً، فإن هذه علوم يجد الإنسان نفسه منذ الصبا مفطوراً عليها، ولا يدرى متى حصل له هذا العلم، ولا من أين حصل له، أعني أنه لا يدرى له سبباً قريباً ولا بعيداً. يخفى عليه أن الله هو الذي خلقه وهذا^(٢). وإلى علوم مكتبة، وهي الاستفادة بالتعليم والاستدلال^(٣)».

ويوضح الغزالي طابع الأولوية للمعارف العقلية الضرورية فيقول: «العلوم الكلية للضرورة من خواص العقل، إذ يحكم الإنسان بأن الشخص الواحد لا يتصور أن يكون في مكانين في حالة واحدة، وهذا حكم من على كل شخص. ومعلوم أنه لم يدرك بالحق إلا بعض الأشخاص فحكمه على جميع الأشخاص زائد على ما أدركه الحق^(٤)».

(١) معيار العلم ص ٩١ وما بعدها.

(٢) إن هذا يتضمن القول بأن الله هو الذي خلق أيضاً هذه الخواص والعلوم، كما هو واضح من سياق النص.

(٣) الأحيد ١٥/٣. وهنا يمكن أن يقال المرء: إذا كان الغزالي يرى - كما هو واضح من النص - أن لدينا معارف نظرية فكيف يخفى هذا مع ما يراه من أن النفس عند الولادة تكون مثل صفحة بيضاء إذ يقول مثلاً في الأحيد ٦٩/٣ وما بعدها: «وقلبه (قلب الطفل) الطاهر تجوهره نسيئة ساذجة خالية عن كل نقش وضرورة، وهو قبل لكل ما ينشئ ومثل إلى كل ما يقال به إليه» فنظر أبغ المنقذ من الضلال ص ١٣٦ وما بعدها والمعارف العقلية ص ٤٢ وما بعدها. وهذا السؤال يجاب عنه بأن ما يقصده الغزالي هنا هو الإشارة فقط إلى التطهير النفسي للطفل، وعلى ذلك فليس هناك تناقض إطلاقاً بين ما يقصده هنا وبين ما فيه في المعارف النظرية. فالغزالي بعيد كل البعد عما يقول به جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) من إنكار الأفكار المعنوية.

(٤) الأحيد ٧/٣.

وهذه المعارف الضرورية الأولية لا يشك في صحتها ووضوحها إلا من انحرف ذهنه عن الفطرة السليمة، وهذا أمر يحدث نتيجة للتعصب للمذاهب الفاسدة التي تعكس صفو الفكر، وتحجب عنه رؤية الحقائق الواضحة^(١).
والوهم لا يكذب الحقائق العقلية الضرورية الأولية، كما لا يكذب المعارف الحسية^(٢)، وإنما يكذب الوهم المجموعة الثانية من المعارف العقلية وهي المعارف النظرية، ومن بينها المعارف الميتافيزيقية على وجه الخصوص.

(ج) المعارف الميتافيزيقية

يرى الغزالي أن إدراك المعارف الميتافيزيقية يتطلب مجهوداً عقلياً كبيراً، مثلها في ذلك مثل كل المعارف النظرية، وذلك على العكس من الحقائق العقلية الضرورية. ونظراً إلى أن المعارف الميتافيزيقية تكتب عن طريق العقل وحده، فإن المرء لا يستطيع أن يصل إلى اليقين فيها إلا إذا فطم عقله عن أمور الحس والوهم، وتعود كثيراً على ممارسة المعارف العقلية. وفي ذلك يقول الغزالي:

«فأما العقليات الصرفة المتعلقة بالنظر في الإلهيات ففيها بعض مثل هذه اليقنيات، ولا يبلغ اليقين فيها إلى الحد الذي ذكرناه إلا بطول ممارسة العقليات وقطاع العقل عن الوهميات والحيات وإيناسها بالعقليات المحضة. وكلما كان النظر فيها أكثر، واجد في طلبها أتم، كانت المعارف فيها إلى حد اليقين التام أقرب. ثم من طالت ممارستها وحصلت له ملكة بتلك المعارف لا يقدر على إفحام الخصم فيه، ولا يقدر على تنزيل المسترشد منزلة نفسه بمجرد ذكر ما عنده، إلا بأن يرشده إلى أن يملك مسلكه في ممارسة العلوم وطول التأمل، حتى يصل إلى ما وصل إليه، إن كان صحيح الحدس، ثاقب العقل، صافي الذهن»^(٣).

وهذا التعود على ممارسة المعارف العقلية ينبغي أن يحل محل ما اعتاد عليه المرء في طفولته، من نيافة الحيات والوهميات، وما حصل عليه من آراء عن طريق التقليد.

(١) معيار العلم من ٢٤٧.

(٢) انظر أيضاً محك النظر ص ٦٤

(٣) معيار العلم من ٢٤٧.

يقول الغزالي:

فواكثر أغاليط النظار من التصديق بالمألوفات والمسوعات في الصبا من الأب
والاستاذ وأهل البلد المشهورين بالفضل^(١).

وقد وضع الغزالي طريقة تمكن للعقل فرض نفسه إزاء خداع الوهميات،
وفي الوقت نفسه تلزم الوهميات بالاعتراف بالمعارف العقلية الضيقة التي تنكرها،
وهذه الطريقة ذات وجهين أحدهما عام، والآخر خاص:

فالوجه الأول: يتمثل في كشف تناقض الوهم، وإعادته بذلك إلى ما يقع
قطب في مجاله من معارف حية. ويكشف العقل عجز الوهم عندما يضع أمامه
موضوعاً غير حسي لا يستطيع الوهم إنكاره، ومن ناحية أخرى فإن كونه موضوعاً
غير حسي لا مجال فيه للتصورات الحسية أمر يذهب الوهم إلى إنكاره مثلما ينكر
أيضاً كل ما هو غير حسي، مثل القدرة والعلم والإرادة، هذا الموضوع هو الوهم
نفسه.

يقول الغزالي في ذلك:

فولو عرضت الوهم على نفس الوهم لأنكرها، فإنه يطلب له سمكا ومقداراً
ولوثة، فإذا لم يجده أبداً ولو كلفت الوهم أن يقابل ذات القدرة والعلم والإرادة لتصور
لكل واحد قلراً ومكاناً مفرداً^(٢).

أما الوجه الآخر فهو - كما يقول الغزالي - معيار في آحاد المسائل، ويتمثل
فيما يسمى بـ «حيلة العقل»، فالعقل يأخذ - كنقطة انطلاق لاستدلاله - مبادئ
عقلية ومعارف رياضية، من حيث إن الوهم يعترف بها مثلما يعترف بالمعارف
الحسية. ولكي يساعد العقل الوهم على إدراك وجود الأشياء غير الحسية - التي
يريد الوهم - خطأ - إدراكها عن طريق مفاهيم حية، يعتمد إلى ما يأتي:

يتطلق العقل في استدلالاته من مقدمات مأخوذة من مجالات لا اعتراض
للوهم عليها. ويقوم العقل بترتيب هذه المقدمات ترتيباً منطقياً، فإذا لم يرد الوهم

(١) سمك النظر من ٨٤.

(٢) سمك النظر من ٩٤.

قبول النتيجة اللازمة من هذه المقدمات، رغم اعترافه بالمقدمات وبالترتيب المنطقي أيضاً، فإن العقل يكون حيثذا محققاً في إرجاع هذا الإنكار من جانب الوهم إلى عجز الوهم عن إدراك الموضوعات غير الحية، وليس إلى عدم صحة تلك المعارف اللازمة لزوماً منطقياً. يقول الغزالي في ذلك:

«الطريق الثاني، وهو معيار في آحاد المسائل، وهو أن تعلم أن جميع قضايا الوهم ليست كاذبة، فإنها توافق العقل في استحالة وجود شخص في مكانين، بل لا تنازع في جميع العلوم الهندسية والحسية وما يدرك بالحواس، وإنما تنازع فيما وراء الحواس، لأنها تمثل غير المحسوس بالحواس، إذ لا تقبله إلا على نحو المحسوسات، فحيلة العقل... أن يأخذ مقدمات يقينية يساعد الوهم عليها، وينظمها بنظم المقاييس التي ذكرناها، فإن الوهم يساعد على أن اليقينية إذا نظمت كانت النتيجة لازمة... فيتخذ ذلك ميزاناً وحاكماً بينه وبينه، فإذا رأى الوهم قد كاع عن قبول نتيجة دليل قد ساعد على مقدماته وساعد على صحة نظمه... علم أن ذلك من نفور في طباعها^(١) عن إدراك هذا الشيء الخارج عن المحسوسات»^(٢).

وهكذا يستخدم العقل المنطق لكي ينقض اعتراضات الوهم ضد المعارف الميتافيزيقية، وعلى الجملة فإن هناك عوامل ثلاثة تجب مراعاتها في إدراك المعارف الميتافيزيقية، وهذه العوامل هي:

- ١- ضرورة رفض تحكم الحس والوهم وإزالته، ومكافحة الميل إلى التقليد
- ٢- ضرورة مراعاة قواعد المنطق الذي يقدم بما يشتمل عليه من قياس وسيلة للتغلب على كل خداع من جانب الحس والوهم.
- ٣- ضرورة التدريب الكثير للملكة العقل الحديثة والممارسة الطويلة للمعارف العقلية، فإن تحقيق ذلك يؤدي إلى التوصل إلى اليقين الثابت في المعارف العقلية الصرفة.

(١) يستخدم الغزالي في المتن من ٤٨ تعبيراً: «أدق» يقول (تصور في طباعها) بدل قوله هنا (نفور من طباعها) ولعل الصواب هو تذكير الفسيفساء لعلم الوهم، فتكون صحة العبارة «تصور (أو نفور) في طباعها».

(٢) محك النظر من ٦٤-٦٥ انظر أيضاً معيار العلم من ٦٣ وما بعدها، والمستنصف ٤٧ وما بعدها

وينبغي أن نشير هنا إلى أن الغزالي كثيرا ما يؤكد أنه لا يجوز أن يفهم من العقل مجرد الملكة المنطقية؛ وذلك لأن العقل أكثر من ذلك، إنه: «الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم، وهو الذي استبعد به لقبول العلوم النظرية وتدمير الصناعات الحقة الفكرية.. وكأنه نور يقذف في القلب به يستعد لإدراك الأشياء، ولم ينصف من أنكر هذا ورد العقل إلى مجرد العلوم الضرورية»^(١).

وقد يتساءل المرء: كيف يحق للغزالي أن يتقل بمساعدة ما يسمى «بحيلة العقل» من المنطق إلى الميتافيزيقا؟

وللإجابة على ذلك نقول: إن مثل هذا الانتقال لا وجود له إلا في الظاهر فقط. وذلك لأن هذه «الحيلة» ليست إلا نوعا من التسهيل لبيان تصور الوهم عن إدراك الأمور غير الحسية، وعملها لا يؤدي إلى انعارف العقلية النظرية نفسها. فلا يوجد انتقال من المنطق إلى الميتافيزيقا، بل الأمر على العكس من ذلك، فإن المبادئ المنطقية تأسس وتحصل على شرعيتها- بناء على رأى الغزالي- عن طريق ملكة العقل الحسية^(٢).

وطريقة الغزالي الفلسفية- التي استخدمها في التوصل إلى مبدئه الفلسفي، والتي احتفظت لديه بعد ذلك أيضا بشرعيتها وقيمتها- تتطلب بوجه خاص مراعاة الأمرين التاليين:

أولا: لا يجوز أن يأخذ المرء في الاعتبار إلا ما كان جليا واضحا من المعارف.

ثانيا: يجب التدرج من المعارف الجلية الواضحة إلى غيرها من المعارف، ولا يجوز تخطي مراتب معينة للوصول مباشرة إلى غمرة الإشكال، لأن ذلك يؤدي بسهولة إلى الاستنتاجات الخاطئة.

يقول الغزالي في ذلك:

«فإن الأغاليط في النظريات كلها ثارت من إهمال الجليات والتسامح فيها، ولو أخذت الجليات وحررت ثم نظرت منها إلى ما بعلمها تدريجا حتى لا يخفى قليلا قليلا،

(١) الإحياء ١/ ٩٠.

(٢) انظر الباب الثالث من كتابنا: المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت.

فتبضح الشيء بما قبله على القرب لطاحت المغالطات. ولكن عادة النظار الهجوم على
غمرة الإشكال وطلب الأمر الخفى البعيد عن الأوائل الجلية بعد أن تخطت بين وبين
الأوائل درجات كثيرة، فلا تمتد شهادة الجلى ولا يقوى الذهن على الترقى فى المراقى
الكثيرة دفعة... (١).

وأخيرا يجب أن نشير إلى أن الغزالي - طبقا لمبدئه الفلسفى - يعتبر الميتافيزيقا
أهم شيء فى الفلسفة، ويرأها هدف لكل العلوم. وقد أبرر الغزالي فى كتابه
«مقاصد الفلاسفة» - قبل نزاعه مع «الفلاسفة» فى كتابه «التهافت» - أهمية
الميتافيزيقا حيث يقول:

«اعلم أن هادتهم جارية بتقديم الطبيعى، ولكن آثرنا تقديم هذا (٢)، لأنه أهم
والخلاف فيه أكثر لأنه غاية العلوم ومقصدتها» (٣).

تصوير اخيكم سعيد هلال ٢٠١٩/٢٠٢٠

(١) محك النظر ص ٧٩ وما بعدها.

(٢) أى النسب المسمى بالإلهيات من علوم الفلاسفة.

(٣) مقاصد الفلاسفة (القاهرة ١٩٦١) ص ١٣٣.

مشكلة السببية

إن ما سنعرضه هنا من وجهة نظر الغزالي في موضوع السببية بين لنا أن رأى الغزالي في هذه المشكلة - إذا فهم فهمًا سليمًا - يتفق تمامًا مع اتجاهه الفلسفي. ولهذا فإنه لا يجوز إساءة فهم هذا الرأي بالنظر إليه، على أنه تعبير عن نوع من الارتياحية، وبالتالي تعبير عن إنكار ونفي للعلوم^(١).

فالذي حدث حتى الآن أنه قد أسئ - إلى حد كبير - فهم رأى الغزالي فيما يتعلق بالسببية وحكم على هذا الرأي بأنه رأى سوفسطائي^(٢)، أو على الأقل أرجع في نشأته إلى وجهات نظر دينية^(٣)، وبذلك سلبت منه قيمته الفلسفية. وإزاء ذلك كله نرى أن إرجاع رأى الغزالي في السببية إلى مبدئه الفلسفي وربطه به، يجعل من السهل فهم الأهمية الفلسفية لهذا الرأي فهمًا أعمق، وهذا ما نريد توضيحه في الصفحات التالية:

من المعروف أن الغزالي - وكذلك أيضًا دفيد هيوم^(٤) - الذي جاء بعده ستة قرون - قد أرجع ضرورة التلازم بين ما يسمى سببا وما يسمى مسببا إلى العادة فقط^(٥) ولكن العرض الدقيق لرأى الغزالي في السببية، وبيان التأسيس الفلسفي

(١) يلعب د. أحمد فؤاد الأهواني هذا اللغز في كتابه: «في عالم الفلسفة» - القاهرة ١٩٤٨ ص ١١٦ وما بعدها في الفصل الذي يحمل عنوان: «السببية بين الغزالي وابن رشد» - ويرى أن الغزالي كان على رأس المهاجمين للعلم. وأن جمهور المسلمين قد تتبع للغزالي، وأخطأ بهذا الرأي الذي ينكر على العلم أنه كان ذلك حلة التأخر في ميدان العلوم: ثم يقول: «لقد اصطفت الحضارة الأوربية آراء ابن رشد القيلوب في العلم فهافت نهفتها العلمية التي تشهد ثمرتها في العصر الحاضر، وسار المسلمون وراء الغزالي فتأخروا علميا بما هو واقع أمام بعصرنا».

وهذا الحكم على الغزالي بجملة من لا من تأخر المسلمين بعد تبسطا غير مقبول لمشكلة حضارية معقدة.

(٢) راجع تهافت التهافت لابن رشد ص ١٢٢ ج ٢ (في مجموع يضم تهافت الفلاسفة للغزالي وتهافت التهافت لابن رشد وعلى هامشهما تهافت الفلاسفة لحوجة زادة. طبع مصطفى البابي الحلبي ١٣٢١ هـ) حيث يقول في رده على الغزالي: «أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سوفسطائي» كما يقول أيضا: «إن من رفع الأسباب قد رفع العقل» فرفع هذه الالتباس من مبدل للعلم ورافع له».

(٣) انظر مثلا المقدمة التي كتبها الدكتوران جميل حلييا وكامل عياد للمتخذ من الضلال (دمشق ١٩٣٤).

(٤) فيلسوف إنجليزي عاش في الفترة ما بين ١٧١١ و ١٧٧٦ وهو من أنصار المنهج التجريبي.

(٥) يقول ريتان في كتابه عن ابن رشد (الترجمة العربية ص ١١٢): «إن هيوم لم يقل في نقد مبدأ العلية أكثر مما قاله الغزالي».

فى مقابل حاسة البصر. والغزالى يسمى العقل هنا عينا فى قلب الإنسان خالية من كل النقائص العالقة بالرؤية البصرية. ويوضح لنا أن هذه العين العقلية تسمى أحيانا بالعقل أو الروح أو النفس الإنسانية، ولكنه ينبه على أن هذه التسميات المختلفة ليست أمرا جوهريا، وينبغى ألا يتوقف المرء عندها كثيرا، لأن كثرة العبارات - كما يقول الغزالى - تقود ضعيف البصيرة إلى تورم كثرة المعانى. والامر هنا يدور فقط حول ملكة أو قدرة يتميز بها الإنسان العاقل عن الحيوان وعن المجنون، وتسمى عادة بالعقل.

ويقصل الغزالى القول فى سبع نقاط يسهل بها على تفوق العقل فى مقابل حاسة البصر، وذلك على النحو التالى:

أولا: لا تستطيع العين أن ترى نفسها بنفسها، فى حين أن العقل يعرف نفسه تماما مثلما يعرف الأشياء الأخرى. فبذلك نفسه عالما وقادرا: «ويدرك علم نفسه ويدرك علمه بعلم نفسه وعلمه بعلمه بعلم نفسه إلى غير نهاية» (١).

ثانيا: لا تستطيع العين أن ترى الشيء المقرط فى القرب أو البعد فى حين أن البعد أو القرب لا يلعب أى دور بالنسبة للعقل.

ثالثا: لا تستطيع العين أن تدرك ما وراء الحجب، ولكن العقل يستطيع أن يدرك كل ما فى العالم وما فى السماء «فالحقائق كلها لا تحتجب عن العقل» (٢).

رابعا: العين لا ترى إلا ظواهر الأشياء فقط، فى حين أن العقل يستطيع أن يتغلغل إلى بواطن الأمور وأسرارها؛ إنه يستطيع أن يدرك ماهيتها وأسبابها وعللها وغايتها ومعناها وخلقها وترتيبها فى الوجود.

خامسا: لا تستطيع العين أن تبصر إلا بعض الموجودات فقط، فلا تستطيع أن تدرك شيئا من المعقولات وكثيرا من المحسوسات، فلا تدرك الأصوات

(١) مشكلة الأنوار ص ١١

(٢) المرجع السابق.

١- العلاقة المتكافئة: وذلك مثل العلاقة التي بين اليمين والشمال، والفرق والتحت وما شاكل ذلك. فعند فقد أحدهما يلزم أيضا فقد الآخر لانهما متضايقان، فلا يقوم حقيقة أحدهما إلا مع الآخر.

ب- العلاقة بين الشرط والشروط: فيلزم من تقدير انتفاء الشرط انتفاء الشروط أيضا، ولكن العكس غير صحيح. وكشتمثال لذلك «علم الشخص مع حياته إرادته مع علمه، فيلزم لا محالة من تقدير انتفاء الحياة انتفاء العلم، ومن تقدير انتفاء العلم انتفاء الإرادة» فالشرط ضروري لوجود الشروط، ولكن وجود الشروط ليس به بل منه ومعه.

ج- العلاقة بين السبب والسبب أو العلة والمعلول: فإذا انتفى السبب انتفى السبب أيضا بشرط ألا يكون لهذا السبب إلا سبب واحد فقط.

وعلى كل حال فإن هناك مبدا عقليا قائما هو: «كل حادث فله سبب» (١)، وهذا المبدأ له شرعية مطلقة وضرورة أدلية في العقل (٢). ولكن الغزالي يرى أنه يجب التفرقة بين هذه الشرعية المنطقية المطلقة لمبدأ السببية وبين السببية المشاهدة في المحسوسات. وذلك لأن هذه الأخيرة لا يمكن أن تكون لها ضرورة مطلقة. يقول الغزالي في ذلك:

«الاقتران بين ما يعتقد في العادة ميبا وما يعتقد ميبا ليس ضروريا عندنا، بل كل شئتين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الرى والشرب، والشبع والاكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس...» (٣).

إن مثل هذه الأسباب التي تشاهد في المحسوسات لا يمكن أن تنسب في نظر الغزالي - أسبابا؛ وذلك لأن المشاهدة في تلك الحالات تثبت فقط اقترانا

(١) الاصول في الامتداد ص ١٦.

(٢) المرجع السابق.

(٣) تهافت الفلاسفة ص ١٩٥.

رميا، ولكن لا تستطيع أن تبرهن على أن شيئا معينا هو السبب، وأنه لا توجد هناك أسباب أخرى. ويناقش الغزالي هذه المسألة عن طريق مثال احتراق القطن بواسطة النار فيقول:

«فما الدليل على أنها الفاعل وليس له (أي للخصم) دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار؟ والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وأنه لا علة له سواه»^(١).

إن النقطة الأساسية في النقد الذي وجهه الغزالي للقول بالتلازم بين السبب والسبب تتمثل فيما يراه من أن العلة بالمعنى الحقيقي، أي بالمعنى الخلاق يجب أن تكون إرادة فاعلة. ونظرا إلى أن المادة الميتة عاجزة عن أن تكون فاعلة، فإنها لا يمكن أن تكون علة أيضا. ولهذا يرى الغزالي أن من الخطأ الزعم مثلا بأن من طبيعة النار بالضرورة أن تحرق؛ فادعاء مثل هذه الضرورة الطبيعية لا يستند إلا على الخيال. فالاحتراق يحدث فقط عن طريق أن هناك إرادة تخلق الاحتراق في نفس الوقت الذي تحدث فيه ملامسة القطن للنار، والارتباط هنا بين هذين الحادثين: ملامسة القطن للنار والاحتراق لا يقوم على أساس ضرورة طبيعية. ولكن الله هو الذي يخلق الاحتراق، إما بطريق مباشر أو غير مباشر. ثم يضيف الغزالي قائلا: إن الله يستطيع أيضا أن يرفع هذا الارتباط بين هذين الحادثين. وفيما يلي نص عبارة الغزالي:

«وإن اقترانها لما سبق من تقليد الله سبحانه يخلقها على التوافق لا لكونه ضروريا في نفسه غير قابل للفرق، بل في المقدور خلق الشئ دون الأجل»^(٢).

ثم يقول:

«نقول: فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن والشرق في أجزائه..»

(١) انتهت ١٩٦. يعلق المرحوم الأستاذ العقاد (في كتابه عن ابن رشد ص ٧٧) على رأي الغزالي في البية فيقول: «فالمراد أن الغزالي يرى أن الأسباب ظواهر تخلق الميات وليست هي علتها، وهو رأي يوافق عليه العلم الحديث الذي يكفى بوصف الظواهر ولا يدمى استقصاء علتها» وتحدث العقاد من ذلك بضميل أكثر في محاضراته عن فلسفة الغزالي ص ٩٤٨.

(٢) انتهت ص ١٩٥.

هو الله إما بواسطة الملائكة أو بنسب واسطة، فإما النار ومى جساء فلا نعن لها (١).

إن نظرية السبب الإرادي -المباشر أو غير المباشر- منه تضمن احتمال رفع الارتباط السببي العادي عن طريق الله. وبذلك تنشأ المشكلة التالية: كيف يمكن بناء على اعتبار هذا الاحتمال المشار إليه - قيام أي علم يقيني؟ إلا يبدو حيث كل علم أمرا مستحيلا - كما أشار إلى ذلك ابن رشد أيضا؟

ولكن الغزالي لم يقب عن ذهنه مثل هذا التساؤل، فنراه ناقش (٢) هذا الاعتراض بالتفصيل موضحا ذلك بالأمثلة قائلا:

ليس من الممكن حيث أن تفقد الأشياء فجأة جوهرها وتحول إلى أشياء أخرى، فيصبح ممكنا أن يتحول كتاب تركه البرء في يته إلى غلام أو حيوان عندما يعود البرء إلى يته؟

وبعبارة أخرى ألا يبدو الأمر والحال هذه أنه ليس في وسع أحد إصدار أحكام يقينية في أي موضوع من الموضوعات؟

وباختصار: ألا يؤدي رأي الغزالي في السببية إلى عدم اليقين في أي علم؟
ويجب الغزالي عن ذلك بقوله:

«إن ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه لزم هذه المحالات... الله خلق لنا علما بأن هذه الممكنات لم يفعلها، ولم تدع أن هذه الأمور واجبة بل هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخا لا تشك عنه. فإن خرق الله العادة بإيقاعها في زمان تخرق العادات فيها، انسلت هذه العلوم من القلوب ولم يخلقها، فلا مانع إذن من أن يكون الشيء ممكنا في مقدورات الله ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا يفعله مع إمكانه في بعض الأوقات ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله في ذلك الوقت» (٣).

(١) التفاهات ص ١٩٦.

(٢) التفاهات ص ١٩٨. بعدا.

(٣) التفاهات ص ١٩٩. بعدا.

وهكذا نرى أن الغزالي يركز هنا على حقيقة هامة تلخص في أن الله - الذي هو الخالق لكل علم - يخلق فينا العلم المطابق للأشياء، وبذلك يجوز لنا أن نثق في معارفنا. فالتلازم المعتاد بين ما يسمى ميبا وما يسمى ميبا لا يتخلف إلا إذا أعطى الله لنا أيضا في الوقت نفسه علما بهذا التخلف. وعلى ذلك يكون العلم المتعلق بالأحداث السبية المشاهدة عن طريق الخبرة الحسية حاصلا على التبرير الكافي كعلم يقيني؛ ولذلك يمكن أن يستخدم كأساس للعلوم.

وتبرير هذا الرأي الذي يذهب إليه الغزالي ممثل في مبدئه الفلسفي الذي يعزل بكل وضوح أي احتمال لأن يكون عقلنا غير قادر على التوصل إلى معارف حقيقية أو أنه لا يتوصل إلا إلى دعاوى اعتباطية عشوائية، لوقوعه مثلا تحت سيطرة روح خيث يضل ويخدع، فالعقل - طبقا للمبدأ الفلسفي للغزالي - يجد تأسيه في المطلق (الله)، ويستمد نوره من نوره.

والعلم مؤسس في الله، والله خلق فينا العلم بأن القوانين الطبيعية مستمرة وقائمة. أما كون القوانين الطبيعية والعلاقة السبية غير ضرورية، فذلك اعتبار غير قائم بالنسبة لنا، ولكنه قائم فقط بالنسبة لله الذي لا يمكن أن يكون هناك بالنسبة له شيء ضروري على الإطلاق، وذلك لأنه هو نفسه الذي خلق هذه القوانين ويستطيع أن يغيرها إذا أراد^(١). وإرادته لا يمكن بأي صورة من الصور أن تحد بواسطة قوانين؛ فإرادته حرة حرة مطلقة. وليس هناك ما هو غير مقدور عليه إلا ما هو مستحيل منطقيا. يقول الغزالي في ذلك:

«المحال غير مقدور عليه، والمحال إثبات الشيء مع نفيه أو إثبات الآخر مع نفي الأعم أو إثبات الاثنين مع نفي الواحد، وما لا يرجع إلى هذا فليس بمحال، وما ليس بمحال فهو مقدور»^(٢).

(١) انظر مثل ذلك عند ديكارت ص ١٣٥ وما بعدها AT, VII أو خطاب ديكارت إلى صلبه مرسين في ١٦٣٠/٥/٢٧ حيث يذهب ديكارت إلى أن الله قد خلق الخلق الأبدية ومن أن الله كان يتخلف أيضا أن يخلقه على نحو آخر غير ما هو عليه. راجع:

Correspondance de Descartes, Publiée par Ch. Adam et G. Milhaud, Tome, I Paris 1936, P. 141.

(٢) نهات الفلاسفة ص ٢٠٣.

ولكن إذا كان كل تأثير يجب إرجاعه إلى إرادة الله القادرة فكيف يمكن
حيث معرفة الفرق بين الحركة الإرادية والحركة غير الإرادية.

وهذا الاعتراض لم يغيب أيضا عن ذهن الغزالي الذي أجاب عنه بقوله:

«أدركنا ذلك من أنفسنا، لأننا شاهدنا من أنفسنا تفرقة بين الحاليتين، فنعلمنا من
ذلك الفارق بالقدرة، فعرفنا أن الواقع من القليلين الممكنين أحدهما في حالة والآخر
في حالة، وهو إيجاد الحركة مع القدرة عليها في حالة وإيجاد الجوكة دون القدرة في
حالة أخرى، وأما إذا نظرنا إلى غيرنا ورأينا حركات كثيرة منظومة حصل لنا علم
بقدرتها، فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمجاري العادات يعرف بها وجود أحد قسمي
الإمكان ولا يبين به استحالة القسم الثاني» (١)

فالغزالي هنا يبين أننا نكون على وعي بإدراكنا عن طريق رؤية باطنية، وهذا
العلم الذي نحده في باطننا، وكذلك إدراك إرادة الأشخاص الآخرين، وكل علم
آخر أيضا - يخلقه الله في أنفسنا، أي أنه علم يقوم على حدس، غلى الغيان
العقلي المباشر ولا يمكن استنباطه عن طريق أية أقيسة.

وفي الختام حديثنا عن السببية يجب أن نؤكد مرة أخرى أن الغزالي كان بعيدا
كل البعد عن إنكار السببية، إنه كان - على العكس من ذلك - يسعى إلى الحصول
على تاسيس متين للعلاقة السببية لكي يعطى للعلم القائم عليها اليقين الفلسفي.
وهكذا نستطيع أن نقول العلوم وتظل قائمة ويستطيع المرء أن يجد فيها اليقين،
وذلك لأنها مؤسدة في الله مسبب الأسباب (٢)

(١) للربيع النخعي ص ٢٠٥

(٢) انظر: البزورية، هامش ص ٢٢٩ في تاريخ الفلسفة في الإسلام الذي يورد حيث يقول: «يجب أن يثبت
إلى أن تعد الغزالي للقول بتلازم المعلول والعللة فيه شيء كثير من نقد المعرفة الإنسانية فاتها، وليس فيه
إكثار للعللة بلغى المطلق ولا إنكارها من ناحية الواقع المشاهدة وإنما لما يقول به في كتبه في المنطق مثل
حكم النظر وسبيل العلم. انظر أيضا العقاد (فلسفة الغزالي ص ٩) حيث يقول: «فسر الغزالي في
السببية ليس من شأنه أن يعطل العقل عن البحث كما فهم بعض الجاهلين بقوله وأقنارهم، ولكنه الرأي
الذي يفتح الأبواب للعللة بحكم الماكوف المسيطر على العقل تفضيها إلى غوامر أصدق من ظواهر،
ومقارنات ألزم من مقارنات وأصول - في اللبائن - أثبت من أصول... إلخ»

العقل والتصوف

أ- التجربة الروحية،

بعد أن بينا في الفصل السابق رأى الغزالي فى العقل وما له - فى نظر الغزالي - من إمكانات معرفية شاملة، نريد هنا أن نبين ما إذا كان هذا الرأى يتفق مع تصوفه أم لا، وما إذا كان الغزالي قد ثبت على رأيه الفلسفى فى العقل بعد أن تصوف أم تخلق عنه؟.

يرى الغزالي أن هناك بجانب العلم المكتسب عن طريق التعلم والدرس علما آخر يحصل عليه المرء مباشرة دون دراسة أو تعلم. ويسمى هذا العلم بالإلهام^(١). وقبل أن ندخل فى تفصيل وجهة نظر الغزالي فى هذا الموضوع نريد أن نبهك لذلك بإلقاء بعض الضوء على التجربة الروحية التى تعتمد عليها المعرفة الإلهامية ومدى صلة هذه التجربة بالفلسفة.

فربما يظن البعض أن الحديث هنا عن المعرفة الإلهامية سينقلنا من أرض الفلسفة إلى أرض التصوف، وبذلك تترك المجال العقلى إلى مجال لا عقلى. ولكن الحديث عن الإلهام كمصدر من مصادر المعرفة لن ينقلنا فى واقع الأمر من مجال الفلسفة إلى مجال آخر. فنحن فى مجال تجربة بشرية؛ وإذا ساغ للفلسفة أن تتناول التجربة المعرفية البشرية بالبحث عتدما تكون هذه التجربة حية أو عقلية، فليس هناك ما يرر رفض الفلسفة لها بادئ ذى بدء عتدما تكون تجربة روحية.

ولا شك فى أن الإلهام تجربة روحية واقعية، وعلى الرغم من أن الإلهام لا يمكن أن يكون مصدرا عاما للمعرفة، إلا أن الفلسفة - باعتبارها تنظر فى الحقيقة الواقعة فى شمولها - لا يجوز لها أن تتجاهل أى أمر من أمور الحقيقة الواقعة حتى وإن بدا للوهلة الأولى أمرا غير النال أو صعب التحقيق، وبالتالي لا يجوز للفلسفة أن تتجاهل التجربة الروحية.

(١) كيمياء السعادة ص ٩٠.

وإذا كانت المعرفة الإلهامية تعتمد على القلب، فلا ينبغي أن نعد القلب - كما يقول إقبال^(١) - قوة خاصة خفية، فما هو إلا أسلوب من أساليب تحصيل الحقيقة ليس للحس - بما لهذه الكلمة من معنى فيولوجي - أي دخل فيه. وإذا كانت رياضة القلب توصف بأنها روحانية أو صوفية أو أنها من خوارق الطبيعة فإن ذلك لا يعنى التقليل من شأنها من حيث هي تجربة. فقد صاحبت الرياضة الدينية الإنسانية منذ أقدم عصورها كما قلنا على ذلك الكتب المتزلة والمؤلفات الصوفية للجنس البشرى. فمن العسير إذن النظر إلى هذه التجربة باعتبارها وهما من الأوهام.

وليس هناك ما يرر تقلبنا للمستوى العادى للتجربة الإنسانية باعتباره حقيقة واقعة، ورفضنا لغيره من المستويات باعتبارها غامضة وعاطفية. فحقائق الرياضة الدينية شأنها شأن غيرها من حقائق التجربة الإنسانية، وكل حقيقة من هذه الحقائق تتساوى مع غيرها فى قدرتها على التوصل إلى المعرفة^(٢).

ولا يعنى تسليم الغزالي مبدئيا بالمعرفة الإلهامية أنه يتسلم بها عنى علاقتها فقد نظر الغزالي فى هذه المعرفة نظرة نقدية فلسفية، كما سنوضح ذلك فى الفقرات التالية:

ب- الإلهام:

تختلف المعرفة الإلهامية بطبيعة الحال عن غيرها من أنواع المعارف الأخرى، من حيث إن هذه تمثل علما كسبيا يحصل عليه المرء عن طريق الدرس والتعلم، فى حين تمثل المعرفة الإلهامية علما يحصل عليه المرء مباشرة بدون دراسة أو تعلم. وهذا العلم المباشر - كما يقول الغزالي - يكون للأنبياء والأولياء، يقع فى قلوبهم أبلا وساطة من حضرة الحق كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا ۝٦٥﴾ [الكهف] (٣). ويسمى هذا العلم بالعلم اللدنى أو الإلهام.

(١) تمهيد التفكير الدينى فى الإسلام للدكتور محمد إقبال - ترجمة عباس محسنود. ص ٢٣ (الطبعة الثانية ١٩٦٨).

(٢) للرجع السابق ٢٣ / ٢٤.

(٣) كيمياء السعادة ص ٩٠. (ضمن مجموع بقرآن: للثقل من الضلال ومنه كيمياء السعادة والقواعد المشرة والأدب فى الدين) مكتبة الجنلى. بدون تاريخ.

والإلهام - كما يعرفه الغزالي أيضا - هو: «تفيه النفس الكلية للنفس الجزئية الإنسانية على قدر صفاتها وقبولها وقوة استعدادها» (١).

والعلم اللدني هو العلم «الذي لا واسطة في حصوله بين النفس وبين الباري.. وإنما هو كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب صاف فارغ لطيف» (٢).

ويقول الغزالي أيضا في الإحياء: «العلم الذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى إلهاما، والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتبارا واستبصارا» (٣).

والرياضة الصوفية تؤدي إلى هذا العلم المباشر أو الإلهام. ولا بد من التجربة المباشرة أو ما يسمى بالذوق في المعرفة الصوفية. فإذا لم تتوفر للمرء مثل هذه التجربة الخاصة لجأ إلى إنكار إمكان المعرفة الإلهامية. ويعبر الغزالي عن ذلك بقوله: «وقد جرت العادة بأن الجاهل بالشئ ينكر ذلك الشئ، وذلك المدعى ما ذاق شراب الحقيقة وما اطلع على العلم اللدني. فكيف يقر بذلك؟ ولا أرضى بإقراره تقليدا أو تخميناً ما لم يعرف» (٤).

ولم يكن الغزالي من هذا الصنف الرافض للتجربة الصوفية لجهله بها، أو المعترف بها تقليدا أو تخميناً. ولكنه اتجه بكل همته إلى دراسة التعاليم الصوفية دراسة متعمقة. وفي عزلة تامة مارس الغزالي التصوف عمليا سنين عديدة بعد أن تبين له أن المعرفة النظرية للتعاليم الصوفية غير كافية، وأنه لا بد أن ينضم العمل إلى هذا العلم النظري، هذا العمل الذي هو عبارة عن تحول أخلاقي أساسي وتجربة مباشرة. ولم يشأ الغزالي أن يصرح بشئ من مضمون تجاربه الصوفية، وكان يقول فقط:

وكان ما كان مما لست أذكره . فظن خيرا ولا تسأل عن الخير (٥).

(١) الرسالة اللدنية للغزالي ص ١١٦ (نسخ مجمع بمؤان القصور العالي من رسائل الإمام الغزالي مكتبة الجندي. بدون تاريخ).

(٢) المرجع السابق.

(٣) إحياء علوم الدين ٣ / ١٣.

(٤) الرسالة اللدنية ص ٩٨.

(٥) يقول ابن طفيل تعليقا على موقف الغزالي هنا: (وإنما لم يصرح بالمعارف وحيلتها العلوية) انظر ص ٥٧ من كتاب حى بن يقطين - محمد د. عبد الحليم محمود: مكتبة الأنجلو المصرية. الطبعة الثانية.

وكل ما أختبر به هو أن عمارته العملية للتصوف قادت به إلى معرفة كمال الطريق الصوفي، وإلى معرفة حقيقة النبوة وخاصيتها^(١).

وقد أشار الغزالي^(٢) إلى أن هناك شرطا أوليا ضروريا لسلوك الطريق الصوفي وهو تطهير القلب تطهيرا تاما من كل ما سوى الله، ويبين أن مفتاح هذا الطريق هو «استغراق القلب بالكلية بذكر الله» وآخره هو «الفناء بالكلية في الله».

وهذا الانجلاء -الذي يحدث في التصوف- نجو الله من جانب الإنسان يتطلب بطبيعة الحال أن يكون المرء قد توصل قبل ذلك إلى معرفة الله. وقد تحقق ذلك للغزالي الذي توصل إلى هذه المعرفة بطريقة فلسفية قبل تحوله إلى التصوف^(٣).

جـ- الإلهام بين الصوفية وأهل النظر،

يشير الإمام الغزالي في كتابه: إحياء علوم الدين وميزان العمل إلى أن أهل التصوف يميلون إلى العلوم الإلهامية ولا يميلون إلى العلوم التعليمية. ومن أجل ذلك لم يحرصوا على تحصيل العلوم ودراستها، وتحصيل منها صنفه المصنفون في البحث من حقائق الأمور وقالوا: «الطريق تقديم المجاهدة بمحو الصفات المذمومة، وقطع العلائق كلها، والإقبال بكل الهمة على الله تعالى. ومهما حصل ذلك فاضت عليه الرحمة وانكشف له سر الملكوت وظهرت له الحقائق. وليس عليه إلا الاستعداد بالتصفية المجردة وإحضار النية مع الإرادة الصادقة والتعطش التام والترصد بالانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة»^(٤).

وأما أهل النظر وذوو الاعتبار فإنهم بالرغم من عدم إنكارهم لوجود هذا الطريق وإمكاناته وإفضائه إلى المطلوب باعتباره أكثر أحوال الأنبياء والأولياء، إلا

(١) المخط من ١٢٣ وما بعدها.

(٢) المخط من ١٣١.

(٣) راجع ذلك في: كتابنا المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت.

(٤) ميزان العمل من ٢٢٢. تحقيق د. سليمان دنيا حيدر المبروف ١٩٦٤. وقد ورد هذا النص حرفيا تقريبا

في الإحياء ١٨ / ٣.

أنهم من ناحية أخرى كانت لهم تحفظات عليه. فقد استوعروا هذا الطريق واستبطوا ثمرته واستبعدوا استجماع شروطه^(١).

وذهبوا إلى أن النفس إذا لم تكن قد ارتاضت بالعلوم الحقيقية فقد تقع في أثناء المجاهدة في محذور اكساب خيالات فاسدة تظنها حقائق تنزل عليها. واتقان العلم قبل ذلك يحمي من الوقوع في مثل هذا المحذور.

ولو كان قد اتقن العلم من قبل لانفتح له وجه التباس ذلك الخيال في الحال. فالاشتغال بطريق التعلم أوثق وأقرب إلى الغرض. وقالوا: لأبد من تحصيل ما حصله العلماء وفهم ما قالوه، ثم لا بأس بعد ذلك بالانتظار لما لم ينكشف لائر العلماء، فعما ينكشف بعد ذلك بالمجاهدة^(٢).

أما الإمام الغزالي فإنه بالرغم من ميله المعروف للتصوف إلا أنه لم يغلب هنا- في الإحياء والميزان- رأيا على آخر. فذهب إلى «أن الحكم في مثل هذه الأمور (يكون) بحسب الاجتهاد الذي يقتضيه حال المجتهد ومقامه الذي هو فيه. والحق الذي يلزم لي- والحق عند الله فيه- أن الحكم بالنفي أو الإثبات في هذا الطريق خطأ، بل يختلف بالإضافة إلى الأشخاص والأحوال»^(٣).

- د- دور العقل:

ويحق للمرء أن يسأل: هل للعقل دور ما في مجال المعرفة الإلهامية، أم أنه معزول تماما عن هذا المجال؟.

والإجابة على هذا السؤال- مستقاة من أقوال الغزالي- هي أن للعقل هنا دورا هاما يتمثل في وظيفتين أساسيتين وهما:

الوظيفة الأولى: هي أنه عن طريق العقل يمكن استيفاء الشروط الأساسية الثلاثة للحصول على المعرفة الصوفية. وفي ذلك يقول الغزالي: «اعلم أن العلم اللدني -وهو سريان نور الإلهام- يكون بعد التسوية كما قال الله تعالى: ﴿ونفس وما سواها﴾ (٧) [الشمس] وهذا الرجوع يكون بثلاثة أوجه:

(١) الإحياء ١٩/٣، ميزان العمل ٢٢٤.

(٢) الإحياء ١٩/٣، ميزان العمل ٢٢٤.

(٣) ميزان العمل ص ٢٢٦.

أحدهما: تحصيل جميع العلوم وأخذ الحظ الأكبر من أكثرها

والثاني: الرياضة الصادقة والثالث: التفكير. فإن النفس إذا تعلمت وارتاضت بالعلم ثم تفكر في معلوماتها يشروط التفكير بفتح عليها باب الغيب... فالتفكر إذا سلك سبل الصواب يصير من دوى الالباب، وتفتح زوونة من عالم الغيب في قلبه فيصير عالما كاملا عاقلا ملهما مؤيدا... (١)

ويتضح لنا من هذا النص أن الغزالي يميل إلى رأى النظار ودوى الاعتبار في التأكيد على أهمية تحصيل العلوم، وقد كان هو نفسه مثالاً حياً لذلك ولا تقتصر مهمة العقل على استيفاء هذه الشروط الثلاثة فقط، وإنما تعد ذلك تبدأ الوظيفة الأساسية الثانية للعقل، والتي تمثل في الحكم التقدي على التجارب الصورية وتقويمها تقويماً صحيحاً.

وهذه الوظيفة لها أهمية بالغة، وذلك لأن حالات السكر عند المتصورة تقود بسهولة إلى أقوال ذاتية قاصرة، وهذا ما يحله الغزالي في قوله «وكلام الصوفية أبداً يكون قاصراً، فإن عادة كل واحد منهم أن يخبر عن حال نفسه فقط» (٢)

ونظراً إلى أنهم يشتغلون بأحوالهم الراحة فقط فإنهم لا يستطيعون أن يوفقوا بين أقوالهم المختلفة، ومن ذلك يقول الغزالي أيضاً: «وهؤلاء أقوالهم تعرب عن أحوالهم، فلذلك تختلف أجوبتهم ولا تنفق لأنهم لا يتكلمون إلا عن حالتهم الراحة الغالبة عليهم» (٣). كما يشير الطوسي إلى ذلك بقوله: «... كل واحد يتكلم من حيث وقته، ويجب من حيث حاله، ويشير من حيث وجده» (٤).

(١) الرسالة اللتية من ١٢٢.

(٢) الإحياء ١/٢٢.

(٣) الإحياء ١/٨٢.

(٤) المنهج لأبي نصر الفراج الطوسي من ١٥٠ - دار الكتب العلمية ١٩٦٠.

كما أن حالة «الفناء في الله» تفقد بعض المتصوفة إلى التصريح باتوال خاطئة عن نوع هذا الفناء، وذلك لأن عقليهم في حالات «السكر الصوفي» يكون معزولا، وعندما يخف عنهم هذا «السكر» ويرجعون مرة أخرى إلى سلطان العقل يعرفون حيثلر خطاهم:

«فلما خف عنهم سكرهم، وردوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد، بل شبه الاتحاد»^(١)

وقد قام الغزالي بتفنيد الادعاء بأن التجارب الصوفية أمور لاعقلية، وأنها لذلك خارجة عن نطاق حكم العقل، وبين في هذا الصدد أنه لا يجوز إطلاقاً أن يظهر في طور الولاية- الذي يصل إليه المرء عن طريق التصوف- أمر من الأمور التي يجد العقل نفسه مضطراً للحكم عليه بالاستحالة.

وفي هذا يقول:

«فإن قلت: كلمات الصوفية تنبع من مشاهدات انفتحت لهم في طور الولاية، والعقل يقصر عن درك الولاية، وما ذكرتموه تصرف ببضاعة العقل. فاعلم أنه لا يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقضى العقل باستحالة»^(٢)

ويضيف الغزالي إلى ذلك قوله: إن من الممكن أن يكشف للولي عن شيء لا يستطيع العقل إدراكه، ولكن ليس من الممكن إطلاقاً أن يكشف له عن شيء يحكم عليه العقل بالاستحالة. وبذلك يفرق الغزالي- فيما يتعلق بوظيفة العقل بالنسبة للمعرفة الصوفية- بين عدم استطاعة الإدراك وبين ما يعلم العقل غير ممكن. ويوضح هذه الفكرة بمثال فيقول:

«نعم، يجوز أن يظهر فيها ما يقصر العقل عنه، بمعنى أنه لا يدركه بمجرد العقل. مثاله أنه يجوز أن يكشف الولي بأن فلاناً سيموت غداً، ولا يدرك (ذلك) ببضاعة العقل بل يقصر العقل عنه، ولا يجوز أن يكشف بأن الله فلاناً سيخلق مثل نفسه، فإن ذلك يحيله العقل لا أنه يقصر عنه»^(٣)

(١) مشكلة الأتوال للغزالي ص ٥٧ تحقيق د. أبو العلا عفيفي القاهرة ١٩٦٤ . والاتحاد المشار إليه هنا هو الاتحاد الزموم للصوفي بالذات الإلهية.

(٢) المقصد الأسنى ص ١٠٠ . مكتبة القاهرة (بليون تاريخ).

(٣) المرجع السابق.

ومن ذلك يوضح أن المعرفة الإلهامية - وإن كانت أحياناً تتجاوز إدراك العقل - إلا أنها من ناحية أخرى لا بد أن تظل في نطاق ما يعده العقل في دائرة الإمكان. فهي معرفة لا تلغى العقل، بل على انعكس من ذلك - هي في حاجة مستمرة إلى التزيم والدعم من جانب العقل الذي هو - كما يقول الغزالي - «ميزان الله في أرضه».

هـ - الفلسفة والتصوف في فكر الغزالي:

هناك اعتبارات هامة ينبغي على المرء مراعاتها إذا أراد أن يفهم تصوف الغزالي فهما سليماً. وتشكل هذه الاعتبارات في النقاط التالية:

(أ) ينبغي أن يؤخذ تطوره العقلي في الاعتبار، وأن يراعى أنه قد تعمق تعمقاً فائقاً في كل علوم عصره، كما سبق بيان ذلك.

(ب) أنه كان باسماً عالماً متجاً، ولم يتوقف عن العطاء العلمي حتى بعد أخذه بمنهج الحياة الصوفية.

(ج) أنه كان صاحب عقلية فلسفية أصيلة لم يتخل عنها في يوم من الأيام. والجمع بين التجرد الصوفي والعقلية الفلسفية جعل الغزالي يتفوق على الفيلسوف الذي لا تصوف عنده، وعلى المتصوف الذي لا فلسفة لديه.

وقد عبر المترجم الأستاذ العقاد عن ذلك تعبيراً دقيقاً حين قال:

«وبهذه القدرة على التجرد من النفس وعبادتها وحالوفاتها أصبح الغزالي أقدر على التجريد اللغوي من المتصوف الذي لا يشغل فكره باستقصاء البحث، ومن الفيلسوف الذي لا يروض نفسه على الفراغ عن تحكم الذاتية ولوارجم الأشياء التي لا تفارقها في حبه وفي إدراكه، فلا جرم، كانت الليفة الصوفية فيه أداة يغلب بها الفيلسوف الذي لا تصوف عنده، وكان التفكير المنظم عنده أداة تعينه على الفهم حيث يقنع المتصوف بالتسليم»^(١).

(١) ليفة الغزالي للعقاد ص ٤.

إن المعرفة الصوفية- وكذلك المعرفة العقلية- تتطلب من العارف ضرورة التحرر التام من الحيات والتجرد للمعقولات. والتجرد الصوفي يؤدي- في نظر الغزالي- إلى زيادة التعمق الفكري بهدف الحصول على معارف صافية مجردة عن مخالطة عالم الحس.

يروى أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي عن الغزالي- عندما قابله في عام ٤٩٠ هـ، وتحدث معه بعد عامين من تحوله إلى التصوف- قوله^(١): «إن القلب إذا تطهر عن علاقة البدن المحسوس وتجرد للمعقول انكشفت له الحقائق. وهذه أمور لا تدرك إلا بالتجربة لها عند أربابها بالكون معهم والصحبة لهم، ويرشد إليه طريق من النظر، وهو أن القلب جوهز صقيل مستعد لتجلى المعلومات فيه عند مقابلتها عريا عن الحجب كالمروءة في ترائي المحسوسات عند روال الحجب...».

وفي ختام هذا البحث يمكننا أن نحمل القول في العلاقة بين التصوف والفلسفة عند الغزالي فيما يلي:

لقد استطاع الغزالي- عن طريق فكره الفلسفي- أن يدرك التصوف إدراكا منهجيا ويعين ناقلة. وقد كان لذلك أثره في عمارته العملية للتصوف. ومن ناحية أخرى ساعده التصوف في سعيه للوصول إلى فكر موضوعي مجرد عن الحس والخيال. ولهذا فإنه لا يجوز إطلاقا الزعم بأن الغزالي قد أصبح، بعد اشتغاله بالتصوف، متصوفا رافضا للعقل الذي سما وأرتفع به قبل ذلك، وأنه استسلم لتجارب صوفية غير معقولة. فالعقل قد ظل بالنسبة له -كما كان قبل تحوله إلى التصوف- ملكة الإنسان ووسيلة إلى معرفة الحقيقة، هذه الملكة التي حصلت على شرعيتها الكاملة عن طريق مبلته الفلسفي.

(١) في كتابه القواصم والمواصم (مخطوط بئار الكتب المصرية رقم ٢٢٠٣١ ب ورقة ٧ و ١٨) (نقلا عن: مؤلفات الغزالي للدكتور عبد الرحمن بدوي ص ٥١٦).

تصوير اخيكم سعيد هلال ٢٠١٩/٢٠٢٠

العقل والنبوة

إمكان النبوة:

يرى الغزالي أن النبوة عبارة عن درجة فوق العقل تفتح فيها عين ترى أشياء لا يستطيع العقل إدراكها^(١). ويوضح الغزالي^(٢) إمكان النبوة فيشير إلى أن الإنسان يجتاز في مراحل تطوره العقلي درجات مختلفة للإدراك: الدرجة الأولى تمثل في الإدراك عن طريق الحواس الخمس، ثم بعد ذلك الإدراك عن طريق ملكة التمييز، وبهذه الملكة يستطيع إدراك أمور رائدة على الحواس. وأخيراً الإدراك عن طريق العقل الذي يدرك الواجبات والخاترات والمستحيلات، وأموراً أخرى لا توجد في مراحل التطور السابقة. وكما يميل من لم يبلغ بعد درجة الإدراك عن طريق العقل إلى إنكار العقل وموضوعاته، فكذلك ينكر بعض العقلاء مدركات النبوة. ولكن هذا الإنكار لا يمكن أن يكون مبنيًا على أساس سليم لأنه يقوم على الجهل للحض. يقول الغزالي في ذلك:

«وذلك عين الجهل: إذ لا مستد له إلا أنه طور لم يبلغه ولم يوجد في حقه، فيظن أنه غير موجود في نفسه، والأكبر لو لم يعلم بالتواتر والتسامع الألوان والأشكال، وحكى له ذلك ابتداء لم يفهمها ولم يقر بها... فكما أن العقل طور من أطوار الأدمى، يحصل فيه عين يصير بها أنواعا من المعقولات، والحواس معزولة عنها، فالنبوة أيضا عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل»^(٣).

وفي حين أن إنكار النبوة لا يمكن أن يكون مبنيًا على أساس سليم فإن تقرير وجودها أيضا لا يستد استنادا كاملا على البرهنة المنطقية، إذ إن دليل إمكانها هو وجودها الواقعي، ولهذا يقول الغزالي: «ودليل إمكانها وجودها»^(٤).

- (١) للنقل من ١٣٧، ١٥٩، الشك في ١٧٢، الفصل من ٧٨ وما بعدها، إلهام الموم من ٢٧٢.
(٢) للنقل من ١٣٦ وما بعدها.
(٣) للنقل من ١٣٧ وما بعدها.
(٤) المصدر نفسه من ١٣١.

علاقة العقل بالوحي

وهنا يبرز السؤال عن العلاقة بين العقل والوحي، أى السؤال عن كيفية الوصول إلى معرفة حقيقة الوحي القائم، وعما إذا كان للعقل هنا دور يستطيع القيام به، أم أن حقيقة الوحي يجب أن تؤخذ بمعزل عن العقل عن طريق اعتقاد مجرد لا مجال فيه للتفكير؟

وينجيب الغزالي عن ذلك بأن مهمة العقل هي أن يقود إلى معرفة وجود الله ومعرفة وجهه، ويرفض هنا بوضوح الرأى الخاطئ الذى يذهب إلى أن العقل هو مجرد المنطق والجدل، وبين أن رفض العقل من جانب بعض المتصوفة يقوم على هذا الرأى الباطل. فلماذا وضع هؤلاء الراضون للعقل مكان العقل المرفوض مدخ الدين والشرع فإن الغزالي يسألهم: ما هو الطريق الذى يوصل إلى الاعتراف بالدين وكيف تعرف حقيقة الدين؟

فلذا أجيب بأن حقيقة الدين تعرف عن طريق العقل الذى حكم بإداته وقدمه، فإن الدين فى هذه الحالة يعد مرفوضاً أيضاً مثله فى ذلك مثل العقل. وإذا أجيب بادعاء أن الدين لا يعرف عن طريق العقل بل يعرف بنور الإيمان أو بعين اليقين فإن هذا قول لا يلتفت إليه، وذلك لأن المقصود بالعقل هو هذا اليقين وهو هذا النور، أى هو الملكة التى تميز بها الإنسان لمعرفة الحقيقة. وفيما يلى نص ما قاله الغزالي فى ذلك:

«فاعلم أن السبب به (أى فى إنكار العقل) أن الناس نقلوا اسم العقل والمعقول إلى للجادلة والمناظرة بالمناقضات والإلزامات^(١) وهو صنعة الكلام. فأما نور البصيرة الباطنة التى بها يعرف الله تعالى ويعرف صدق رسله فكيف يتصور ذمه... وإن ذم فما الذى بعينه يحمده؟ فإن كان المخدود هو الشرع فبم علم صحة الشرع؟ فإن علم بالعقل المذموم الذى لا يوثق به فيكون الشرع أيضاً مذموماً. ولا يلتفت إلى من يقول: إنه يترك بعين اليقين ونور الإيمان لا بالعقل، فإننا نريد بالعقل ما يريد»

(١) للمقصود هنا هو تلك الوسائل التى يقصد بها فقط إنباه الخصم لا البحث عن الحقيقة.

بعين اليقين ونور الإيمان، وهي الصفة الباطنة التي يتميز بها آدمي عن البهائم حتى أدرك بها حقائق الأمور. وأكثر هذه التخطيطات إنما نالت من جهل أقوام طلبوا الحقائق من الألفاظ^(١).

والغزالي يلفت هنا النظر إلى ذلك الاستعاج الخاطيء الذي يمثل في اعتبار العقل من باطن الأمر مجرد ملكة منطقية ثم عزله عن أمور الدين. ويشير الغزالي إلى أن مثل هذه السفطات تهدم طريقها عند أناس كل همهم البحث عن الحقائق من الألفاظ، ولهذا يتكبدون طريق الحقيقة.

ولكن الغزالي -الذي يشاع عنه أنه يتخذ العقيدة منطلقاً لتكثيره وفلسفته- قد أخذ على عاتقه مهمة إدراك الحقيقة إدراكاً مجرداً عن التأثير بأية أحكام سابقة، تلك الحقيقة التي يرى أن السيل إليها يمر للإنسان بوساطة العقل. وبناءً على ذلك فإن العقل هو أيضاً سبيل الإنسان للتوصل إلى الدين. يقول الغزالي:

«فالعقل كالأس والشرع كالبناء»^(٢)، وكل منهما يكمل الآخر ولا يمكن فصلهما عن بعضهما، تماماً مثل الأساس والبناء اللذين لا يقوم أي منهما لئله. ومجالات الدين والعقل تتأخم بعضها بعضاً مثل البناء والأساس أيضاً. ومهمة العقل تمثل في قنانتنا إلى الدين وتسلیمنا إليه. وفي ذلك يقول الغزالي: «وعلى الجملة فالأطباء أطباء أمراض القلوب، وإنما فائدة العقل وتصرفه أن عرفنا ذلك، وشهد للنسوة بالصدق ولتغسه بالعجز عن درك ما يدرك بعين النبوة، وأخذ بأيدينا وسلمنا إليها تسليم العميان إلى القائلين، وتسلم المرضى إلى الأطباء المشفقين. وإلى هنا مجرى العقل ومخطئه وهو معزول عما بعد ذلك، إلا عن تفهم ما يليه الطبيب إليه»^(٣).

وهنا، يوضح لنا بجلاء علاقة العقل بالوحي. فالعقل هنا له وظيفتان هامتان:

(١) الإلهام / ٩٤.
(٢) معارج القسط ص ٥٩.
(٣) المنقذ ص ١٤٦ وما بعدها.

أولاً: مهمة إرشادنا إلى الوحي والتصديق بالنبوة.

ثانياً: مهمة القيام بإدراك الموحى به وتفهمه.

أنواع العلم:

يحدد الغزالي مجالات كل من الدين والعقل من خلال تقسيمه للعلم إلى ثلاثة أنواع على النحو التالي^(١):

(أ) علم يحصل بدليل العقل دون مساعدة من جانب الدين.

(ب) علم يحصل عن طريق الدين دون مساعدة من جانب العقل.

(ج) علم يحصل عن طريق الدين والعقل معاً.

فالعلم الذي يتوصل إليه المرء عن طريق العقل وحده والذي يقود إلى الإقرار بالدين يتكون من المعارف الآتية:

«... (معرفة) حدوث العالم ووجوب المحدث وقدرته وعلمه وإرادته فإن كل ذلك ما لم يثبت لم يثبت الشرع»^(٢).

ومن هنا يتضح أن الدين يجب أن يحصل على شرعيته - بناء على رأى الغزالي - عن طريق العقل.

أما العلم الذي يتوصل إليه عن طريق الدين وحده فإنه يجب أيضاً أن يحصل على شرعيته - إلى حد ما - عن طريق العقل، بمعنى أنه لا يجوز أن يتضمن تناقضاً ولا يجوز أن يكون متحيزاً في نظر العقل. وعلى العقل أن يلتزم التماساً مطلقاً بالحقائق الدينية التي وردت عن طريق «السمع» (النصوص الدينية) مادام العقل لا يرى استحالتها. وفي ذلك يقول الغزالي:

«فإن كان العقل مجوراً له وجب التصديق به قطعاً»^(٣).

فإذا رأى العقل استحالة ما عرفه عن طريق السمع وحده فسيجب تأويله

تأويلاً يتفق مع العقل:

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٠٧.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٠٧.

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٠٧.

«وأما ما قضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به. ولا يتصور أن يشمل السمع على قاطع مخالف للمعقول» (١).

وعلى الجملة: فالعقل لا يهتدى إلى تفاصيل الشرعيات، والشرع تارة يأتي بتقرير ما استقر عليه العقل، وتارة يتيه الغافل واطهار الدليل حتى يتبه لحقائق المعرفة، وتارة بتذكير العاقل حتى يتذكر ما فقهه. وتارة بالتعليم وذلك في الشرعيات وتفصيل أحوال المعاد (٢).

أما أن العقل والوحي لا يجوز أن يتناقض أحدهما مع الآخر، فذلك أمر واضح لأنهما يقودان إلى ذات الحقيقة. فالعقل - في نظر الغزالي (النموذج من نور الله) (٣) والوحي صادر من عند الله: فمصدرهما واحد؛ ولهذا فليس من المعقول أن يحدث بينهما تناقض فيما يوصلان إليه من معارف.

(فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل، وهما متعاضان، بل متحدان) (٤).

العلم والاعتقاد:

وإذا كان الأمر كذلك - كما بينا - فإنه لا يجوز تطبيق العبارة المشهورة عن كانت (٥) - والتي يقول فيها: «لقد اضطرت أن أرفع المعرفة كي أحصل على مكان للإيمان»:

Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen."

على رأى الغزالي في العلاقة بين العقل والوحي (٦).

(١) المصدر السابق ص ٨٠: انظر أيضا المضمون به على غير أمثلة ص ٣١٨ وما بعدها.

(٢) معارج القدس ص ٦١: انظر أيضا ص ١٦٢ وكذلك إلهام العزائم ص ٢٧١ وما بعدها.

(٣) مشكلة الأنوار ص ٤٤.

(٤) معارج القدس ص ٦٠.

(٥) ص ٢٨ من كتاب نقد العقل الخالص لكانت.

Kant. Kritik der reinen Vernunft. Hamburg 1956 P. 28.

(٦) لقد فعل ذلك Obermann في بحثه عن مشكلة البنية عند العرب المنشور في WZkm Bd. 29, Wien 1915 P. 333.

انظر أيضا ص ٤٠ وما بعدها من كتابه باللاتينية عن «الذاتية الدينية والفلسفة لدى الغزالي».

ففضلا عما اعترف به الغزالي للعقل من مهمة القيادة إلى الدين، فإنه قد اتضح أيضا مما سبق كيف يزن الغزالي النصوص الدينية بحسب أن العقل، وفي ذلك يقول:

«فإن لنا معيارا في التأويل، وهو أن ما دل نظر العقل ودليله على بطلان ظاهره علمنا ضرورة أن المراد غير ذلك» (١)

وقد يحدث في حالات معينة ألا يستطيع العقل إدراك أمور موحى بها، ولكن العقل له الحق فيما يتعلق بهذه الأمور أن يفحصها لمعرفة ما إذا كانت جائزة أو مستحيلة. ففي الحالة الأولى، أي إذا كانت جائزة عقلا، يجب على المرء قبولها قطعا. ولكن الأمر في الحالة الثانية يختلف، إذ يجب أن تقول كما سبق فالغزالي يرى أنه لا يجوز بأي حال من الأحوال أن تقبل أمور دينية تناقض العقل أو يرى العقل أنها مستحيلة.

وقد تجنب الغزالي في مسألة العلاقة بين الدين والعقل المبالغات المحتملة في هذا الصدد، وهي مغالاة المتكلمين و«الفلاسفة». فالتكلمون أخضعوا العقل للدين والفلاسفة على العكس من ذلك أخضعوا الدين للعقل. وكلا الطريقتين يؤديان إلى التناقض. ولكن الحقيقة هي أنهما «أي الدين والعقل» - كما يقول الغزالي - «متناضدان بل متحذنان»، يتفقان في أقوالهما ويقر كل منهما الآخر، ولا يعزله بأي حال من الأحوال. ولهذا أيضا يرى الغزالي أنه لا يمكن أن يكون هناك تناقض بين العلوم الدينية والعقلية. فإذا اعتقد أحد أن الربط بينهما غير ممكن فإن ذلك يكون راجعا إلى عمى في البصيرة، كما يقول الغزالي:

«رظن من يظن أن العلوم العقلية مناقضة للعلوم الشرعية، وأن الجمع بينهما غير ممكن، ظن صادر عن عمى في عين البصيرة نعوذ بالله منه، بل هذا القائل ربما يناقض عنده بعض العلوم الشرعية لبعض، فيعجز عن الجمع بينهما فيظن أنه تناقض في الدين فيتحيز به، فيسل من الدين تسلل الشعرة من العجين» (٢).

(١) فتاوى الباكية من ٥٣.

(٢) الإحياء ١٧/٣.

وهكذا نرى أن فكر الغزالي يمثل وحدة متماسكة، وسيطر في كل مؤلفاته
موضوع واحد هو الإنسان. وقد خلق كل من العقل والدين لإرشاد الإنسان
وصلاحه وإنقاذه، وواجب الإنسان يحتم عليه أن يتمسك بهما معاً، وإلا كان
جاهلاً أو مغروراً- كما يقول الغزالي:

«فالدهى إلى محض التخليد (في الأمور الدينية) مع عزل العقل بالكلية
جاهل، والمكفى بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور» (١).



تصوير اخيكم سعيد هلال ٢٠١٩/٢٠٢٠

(١) الأحكام ١٦/٣.

تصوير اخيكم سعيد هلال ٢٠١٩/٢٠٢٠

الفصل الرابع

ابن رشد وآراؤه في الصلاة

بين الدين والفلسفة

أولا : نبذة عن حياة ابن رشد.

ثانيا : الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية

لدى ابن رشد.

ثالثا : مفهوم التنوير في فكر ابن رشد.

أولاً: نبذة عن حياة ابن رشد

يعد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد واحداً من أبرز عظماء الفلاسفة المسلمين وأكثرهم شهرة. ولد في قرطبة بالأندلس عام ٥٢٠هـ (١١٢٦م) ونشأ وترعرع في وسط أسرة من الفقهاء. فقد كان أبوه قاضياً، وكان جده قاضي قضاة الأندلس يتمتع بشهرة واسعة.

درس ابن رشد الفقه والطب والرياضيات في قرطبة. وسافر عام ٥٤٨هـ إلى مراكش. وهناك قدمه الفيلسوف ابن طفيل - الذي كان يعرف بنحوه المبكر في الفلسفة - إلى الخليفة أبي يعقوب يوسف الموحدي الذي شمله برعايته، وسأله عن رأى الفلاسفة في الكون وعما إذا كان جوهرًا قديماً أم حادثاً؟ فخشي ابن رشد أن يكون ذلك فخاً منصوباً له للإيقاع به وتظاهر بعدم المعرفة.

ولكن الخليفة هذا من روعه وبدأ يفصل القول في آراء العلماء في هذه المسألة مما أعاد الاطمئنان إلى نفس ابن رشد. وبعد أن انصرف من عند الخليفة طلب منه ابن طفيل أن يوفر على شرح مؤلفات أرسطو مشيراً إلى أن الخليفة كثيراً ما شكك من غموض عبارات فلاسفة اليونان. وقد قام ابن رشد بهذه المهمة خير قيام.

تولى ابن رشد القضاء في أشيلية عام ٥٦٠هـ ثم في قرطبة عام ٥٦٧هـ. وفي عام ٥٧٨هـ استدعاه الخليفة إلى مراكش ليكون طبيبه الخاص بدلاً من ابن طفيل الذي كان قد طعن في السن، ثم أرسله بعد ذلك إلى قرطبة ليكون قاضي القضاة فيها.

وفي عهد الخليفة يعقوب المنصور نكب ابن رشد وتم نفيه إلى قرية يهودية بالأندلس وأحرقت كتبه بناء على وشاية من خصومه المتكلمين الذين اتهموه بالزندقة. ولكن الخليفة عفا عنه بعد ذلك وعاد ابن رشد إلى مراكش، ولم يلبث

أن وافته المنية عام ٥٩٥هـ (١٩٨١م) ودفن بالقرب من مراکش ثم دفن رفاته إلى قرطبة حسب وصيته.

وقد ألف ابن رشد معظم كتبه في الفترة التي تولى فيها القضاء في أشيلية وقرطبة. وقد فقد الكثير من مؤلفاته التي شملت الفقه والفلسفة والطب والفلك. وأهم ما بقي لنا من ذلك بالعربية كتابه «تهافت التهافت» الذي رد فيه على كتاب الغزالي «تهافت الفلاسفة»، ورسالتان حول الصلة بين الدين والفلسفة هما: فصل المقال في بيان الحكمة والشرعة من الاتصال، ومناهج الأظلة في عقائد الملّة. وفي الفقه بداية المجتهد ونهاية المقتصد، وكتاب «الكليات» في الطب. وذلك بالإضافة إلى بعض الرسائل والمقالات في شرح فلسفة أرسطو.

وقد ترجم الكثير من مؤلفاته الطية والفلسفية إلى اللاتينية والعبرية وضاعت أصول الكثير منها وبقيت ترجماتها. وقد اشتهر ابن رشد بلقب الشارح لكتب أرسطو، بل يعد أكبر الفلاسفة الشراح أثرا في أوروبا^(١).

ولا يزال الاهتمام بفلسفته قويا في الشرق وفي الغرب على السواء، فهناك جمعيات علمية تحمل اسمه ودراسات عديدة تبرز مختلف جوانب فلسفته^(٢).

وفي الصفحات التالية نحاول أن نعرض طرفا من آرائه الفلسفية في الصلة بين الدين والفلسفة، وذلك من خلال مناقشة قضيتين هامتين هما: قضية الحقيقة المزدوجة وقضية التوهم.

تصوير اخيكم سعيد هلال ٢٠٢٠/١٩

(١) راجع: ابن رشد لمسلم محمود العقاد ص ١٨ وما بعدها (سلسلة: نواحي الفكر العربي)، وراجع أيضا ملحة: ابن رشد في دائرة المعارف الإسلامية - طبعة دار الشعب.
(٢) من أحدث الدراسات التي صدرت من ابن رشد في الفترة الأخيرة - دراسة قيمة أعدها الباحثة الالمانية «أنكا لون كوجلجن» Anke von Kuegelgen وحصلت بها على الدكتوراه من جامعة بون بألمانيا وعنوانها: «ابن رشد والحكمة العربية ونشرتها دار نشر E. J. Brill في ليدن بهولندا عام ١٩٩٤م».

ثانياً: الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد:

لا تزال بعض المؤلفات الأجنبية المعاصرة تحذو حذو المؤلفات الأوربية القديمة في الخلط بين موقف «ابن رشد» وبين «الرشدية اللاتينية» حول القضية المعروفة - في فلسفة العصور الوسطى - بقضية: «الحقيقة المزدوجة» التي يذهب دعايتها إلى القول بوجود حقيقتين متعارضتين.

وكثيراً ما نسبت هذه المؤلفات إلى ابن رشد في هذه القضية مذعماً لم يقل به على الإطلاق، فقد ورد - على سبيل المثال لا الحصر - في «معجم المفاهيم الفلسفية» (١) الصادر في هامبورج عام ١٩٥٥، أنه:

«في حين كان «توماس الأكويني» يرى إمكان التوافق والتكامل بين العقيدة والمعرفة فإن «ابن رشد» و«دانس سكوث» و«وليم الأوكامي» قد ذهبوا إلى القول بأن ما هو حق من الناحية الفلسفية قد يكون باطلاً من الناحية الدينية، وأن التناقض بين العقيدة والمعرفة أمر لا يمكن تفاديه؛ ولذلك دعا هؤلاء (حرصاً على الحقيقة الدينية) إلى الفصل بين الفلسفة والدين».

ولم يتوقف أمر هذا الخلط عند حد اتهام ابن رشد بالقول بشعارين الحقيقتين: الدينية والفلسفية، وإنما تعداه إلى اتهامه - في أوروبا - بالزندقة واعتباره رمزاً للإلحاد، ولا يزال هذا الزعم يتردد صلباً - في قسوة - في بعض الكتابات المعاصرة (٢).

ومن ناحية أخرى يذهب بعض الباحثين إلى القول بأن نقطة الانطلاق في موقف ابن رشد من التوفيق بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية إنما تمثل في «النظرية الأفلاطونية المحدثنة المتأخرة القائلة بوحدة الحقيقة على اختلاف مظاهرها»، وأن هذه النظرية كانت فيما يرى البعض - هي: «السييل المنطقي الوحيد الذي كان يوسع الفلاسفة المسلمين أن يبرروا بوساطته مباحثهم الفلسفية، ويرضوا المتكلمين، ويرووا غليل العقل التواقي إلى الانسجام الذاتي»، بل ذهب «جوتييه» إلى القول بأن

(1) Hoffmeister O: Woerterbuch der Philosophischen Begriffe, P. 176, Hamburg 1955.

(٢) راجع: رنان: «ابن رشد والرشدية» - ترجمة عادل رعيتر - المنشورات ١٧٣، ٢٨٨، ٣٠١، ٣٠٦، ٣٠٨ - القاهرة ١٩٥٧. راجع أيضاً: جوتييه: المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ترجمة د. محمد يوسف موسى، ص ١٧٨ - القاهرة ١٩٤٥.

نظرية الطبقات الثلاث للأدلة (البرهانية والجدلية والخطائية) التي استخدمها ابن رشد في هذا المجال نظرية إغريقية بحتة^(١).

ومحاولتنا في هذا البحث المرجز تهدف إلى بيان أن هذه الأثرى التي شاعت وانتشرت حول موقف ابن رشد من قضية التوفيق بين الدين والفلسفة ليس لها أي أساس تستند إليه في فلسفة ابن رشد. وحتى لا يتشعب بنا البحث إلى أكثر مما ينبغي فإننا نرى أن تقتصر المحاولة على معالجة النقطتين التاليتين:

١- المنطلق الحقيقي للفلسفة الإسلامية بصفة عامة ولابن رشد بصفة خاصة في قضية التوفيق بين الحقيقتين الفلسفية والدينية ثم الإشارة بعد ذلك إلى مدى صحة التأثير الأفلاطوني الحديث على فلسفته في هذا الصدد.

٢- الأساس الحقيقي الذي اعتمد عليه ابن رشد في قضية التوفيق بين الدين والفلسفة وتطبيق ذلك على قضية «وجود الله».

وليس من غرضنا هنا تفصيل القول في مسائل جزئية طرحها ابن رشد ليدحض من خلالها زعم التناقض بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية، وإنما ينحصر غرضنا في معالجة الموقف المبني الذي أتبعه ابن رشد في فلسفته حول هذه القضية.

١- المنطلق الحقيقي لفلاسفة المسلمين في قضية التوفيق بين الدين والفلسفة:

(أ) قضية التوفيق بصفة عامة:

ليس هناك شك في أن مسألة التوفيق بين الدين والعقل، أو بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية، قد شغلت الفكر الإنساني منذ أقدم عصوره، وأن المفكرين من مختلف الديانات قد حاولوا - بصورة أو بأخرى - إقامة نوع من التوفيق أو المصالحة بين الدين والعقل، فلم يخل فكر ديني من الاشتغال بهذه القضية بشكل أو بآخر. وليست محاولات «فيلون» (٣٠ ق م - ٥٠ م) في التوفيق بين الفلسفة اليونانية وحقائق التوراة، ومحاولة رجال الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى، وكذلك جهود الفلاسفة المسلمين في هذا المجال - ليست هذه المحاولات إلا دليلاً على أن الفكر الديني في اليهودية والمسيحية والإسلام لم يجد مقراً من

(١) راجع: ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية من ٣٧٧، بيروت ١٩٧٩، أيضاً: جوتييه من ١٨٢.

مقابلة الحقائق الدينية بالحقائق الفلسفية ثم محاولة إزالة ما قد ينشأ بينهما من تعارض أو تناقض.

أما محاولة التوفيق في الفلسفة الإسلامية فإن بواكيرها الأولى قد ظهرت لدى أول الفلاسفة المسلمين وهو الكندي، ذلك الذي وصفه البيهقي بأنه: «قد جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات»^(١) فالكندي برغم سعة معارفه الفلسفية وإحاطته الدقيقة بمذاهب الفلاسفة اليونانيين، وتمكنه من فلسفة أرسطو على وجه الخصوص، فإنه كان ذا قديم راسخة في الحقائق الدينية. ودفاع الكندي عن القضايا الدينية يدل على عقلية فلسفية واعية، وينم عن روح إيماني عميق يرى في استدلالاته وبراهينه على قضايا الدين، وهو لا يتردد في أن «يخالف أرسطو في قلم العالم ويؤكد العناية الإلهية وصفات الإله المبدع الفعال المدبر الحكيم، ويخرج من نظره الفلسفي بوجهة نظر عامة تقوم على فهم الدين بالعقل الفلسفي وتنتهي إلى مذهب ديني فلسفي معاً»^(٢).

ومن ذلك يتضح أنه منذ البواكير الأولى للفكر الإسلامي كان الدين والفلسفة يتعانقان ويتجاوران في عقول فلاسفة الإسلام، وهنا لأبد من افتراض وجود منطلق أساسي ثابت وراء التقاء الحقيقة الدينية بالحقيقة الفلسفية، أو وجود خلفية دينية تصحح وحلة الغاية والهدف بين الدين والفلسفة عند مفكرى المسلمين، وهذا المنطلق الأساسي أو الخلفية الدينية هو ما يمكن أن نسميه بوحدة الحقيقة في الإسلام.

(ب) الإسلام ووحدة الحقيقة،

إن التأمل في تعاليم الإسلام يجعلنا جميعاً نسير في اتجاه «وحدة الحقيقة»^(٣)، فقد كرم الله الإنسان بالعقل، وأعلى من شأنه بقيمة التفكير، وحثه على ضرورة ممارسة العقل لوظيفته التي خلق من أجلها وهي: التفكير والتأمل في انكون كله بأرضه وسمائه وما بينهما، وهذا المعنى قد عبرت عنه - في وضوح تام - آيات باللغة الكثيرة في القرآن الكريم، ومن هذه الآيات - على سبيل المثال لا

(١) تيسر صوان الحكمة ص ٢٥ من طبعة لأمور ١٣٥١ هـ - «نقلا عن: الكندي وفلسفته للدكتور أبو رينة ص ٥٨».

(٢) الكندي وفلسفته للدكتور محمد عبد الهادي أبو رينة ص ٥٨ - «دار الفكر العربي» ١٩٥٠.

(٣) لقد أدرك هذا المعنى أمراؤنا بسط عندما سئل: لم آت محمد؟ فقال: «ما رأيت محمداً يقول في أمر: «افعل» والعقل يقول: لا تفعل، وما رأيت محمداً يقول في أمر: «لا تفعل» والعقل يقول: افعل».

الحصر- قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى السَّمَوَاتِ وَمَا فِى الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِى ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [الحجرات: ١٣].

فالتفكير الذى تنص عليه الآية هنا أمر جوهري فى الوعى بالكون، ولا ينبغي أن يغيب عن الأذهان أبداً، فإنه إذا كان الكون بكل أبعاده مسخراً للإنسان فإنه لا يصح من هذا الإنسان أن يقف منه موقف اللامبالاة، بل لابد له أن يتخذ حياله موقفاً إيجابياً. وإيجابيته تمثل فى تأمل هذا الكون ودرسه والنظر فيه بما يعود على البشرية بالخير. فالاستفادة من كل هذه المخبرات فى هذا الكون لا تكون إلا بالعلم والدراسة والفهم^(١).

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نجد أن «الوسطية الإسلامية» التى تضع للمادة والروح على قدم المساواة، هذه النظرية قد تركت بصماتها عميقة وواضحة على العقلية الفلسفية عند المسلمين بحيث دفعتها دفعا إلى الاتجاه نحو التوفيق بين الحقيقتين: الدينية والفلسفية^(٢).

وإذا كان الأمر كذلك فليس بصحيح -من وجهة نظر إسلامية- أن يوضع المسألة على أساس أن هناك خصومة بين الدين والعقل، وأن على الإنسان أن يختار بينهما، فالحقيقة هى أنهما عنصران متكاملان ولا يتناقضان، وأن الإنسان فى حاجة إليهما معاً، والدين الصحيح لا يمنع العقل البشرى من التأمل، ولا يحجر على حقه فى الفهم والتفكير فى ملكوت السموات والأرض، وإنما يطلق له العنان فى ارتياد آفاق الكون ملاحظة واستبطاء، ويدفعه إلى ذلك دفعا، بل إن العقل -فى المفهوم الإسلامى- هو مناط إنسانية الإنسان ومعناه وجوهره. فإذا عطل بالجهل والغفلة فإن ذلك يعنى إلغاء إنسانية الإنسان والهبوط به إلى مرتبة أقل من مرتبة الحيوان، وهذا هو ما يعبر عنه القرآن الكريم -وهو يصف الذين لا يستخدمون وسائلهم المعرفية من حس وعقل- بقوله: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ [الأعراف: ١٧٣].

(١) انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب حول دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى.

(٢) المرجع السابق، انظر أيضا تعليق د. محمد يوسف موسى فى: الدخول إلى الفلسفة الإسلامية لجسوسه ص ١٩٧.

(٣) انظر أيضا كتابنا: تمهيد للفلسفة ص ٩١، ٩٢ - مكتبة الانجلو المصرية ١٩٨٦.

وقد أكد هذه الحقيقة الشيخ محمد عبده في كتابه «رسالة التوحيد» حين قال: «وتأخى العقل والدين لأول مرة في كتاب مقدس على لسان نبي مرسل بتصريح لا يقبل التأويل: وتقرر بين المسلمين كافة - إلا من لا ثقة بعقله ولا بدينه - أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل كالعلم بوجود الله وقدرته على إرسال الرسل»^(١)، وما يتصل بذلك من إدراك فحوى الرسالة والتصديق بها، «كما أجمعوا على أن الدين إذا جاء بشيء قد يعلو على الفهم فلا يمكن أن يأتي بما يستحيل عند العقل»^(٢). ومن هنا فإن العقل - كما يقول الشيخ محمد عبده - من أشد أعوان الدين الإسلامي^(٣)

ومن المعروف في هذا الصدد أن القرآن الكريم قد جمع القضايا الرئيسية للفلسفة في آية واحدة في معرض الحث على النظر فيها وصولاً إلى الحق المطلق الذي هو في النهاية غاية كل فيلسوف. وذلك واضح تمام الوضوح في قوله تعالى: ﴿شَرِّبِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَلْفَاقِ وَلِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۖ﴾ [فصلت].

ففي هذه الكلمات القليلة إشارة إلى القضايا الفلسفية الكبرى: العالم، الإنسان، الله. والمتأمل في هذا الترتيب الوارد في هذه الآية يجد أن هذا الترتيب هو نفسه الذي سار عليه فلاسفة اليونان بدءاً بالكون الذي هو أول ما يصوره الإنسان حين يفتح عينه، ومروراً بالإنسان الذي أصبح محورياً للتلف في أنزل مقارط الفلسفة من السماء إلى الأرض، أي من النظر في الكون إلى النظر في الإنسان ذاته، ثم انتهاء بقضية الألوهية التي كانوا يسمونها: الفلسفة الأولى أو العلم الأعلى. وقد اكتملت حلقات هذه القضايا في فلسفة أفلاطون وأرسطو على السواء.

حقيقة الأمر إذن أنه ليس ثمة صدام أو تعارض بين الدين كدين وبين الفلسفة كفلسفة، وقد وعى ذلك عديد من الفلاسفة فتوقروا على الكشف عن هذه الحقيقة التي كانت تحجبها - في فترات متباعدة - تجاوزات خارجية ليست من طبيعة

(١) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده، ط ٥ (دار إحياء العلوم، بيروت ١٩٧٩).

(٢) المرجع السابق ص ٤٥.

(٣) المرجع السابق ص ٥٣.

الفلسفة ولا من طيعة الدين (١)، وقد تمثلت هذه التجاورات في الصراعات التي حدثت بين الفلاسفة من جانب ورجال الدين من جانب آخر نتيجة لـ مصبات لا شأن لها بجوهر الفلسفة أو جوهر الدين.

واستقراء تاريخ العلاقة بين العقل والإيمان بين أنه لم يحدث بينهما نزاع أدى إلى استبعاد العقل واضطهاد أهله إلا تحت تأثير اجتماع عاملين:

أولهما: حين تكون لدى رجال الدين سلطة تمكنهم من اضطهاد العقل وأهله، فإن أعورتهم السلطة قنعوا بالغية وانتقموا بالنيمة.

وثانيهما: حين يجبرو العقل على اقتحام المنطقة الحرام التي حرمها رجال الدين، ويرتاد آفاقها ليتهى إلى اكتشاف مجهول أو إنكار مألوف، وهكذا يجبر العقل على نفسه ببب جرأته ويقظته غضب خصومه، وبغير اجتماع هذين الأمرين لا يقوم نزاع أو صدام بين العقل والدين (٢).

ومن هنا نستطيع أن نؤكد - فيما يتعلق بموضوعنا هذا - أن تعاليم الإسلام ذاته حول وجوب التفكير العقلي، وحول التوازن بين المادة والروح - كانت وراء هذه الجهود الفلسفية الدقيقة التي طالعنا بها فلاسفة الإسلام في مسألة التوفيق بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية.

وتأسيا على ذلك نقول: إن الزعم القائل بأن الأفلاطونية الحديثة هي مصدر القول بالحقيقة الواحدة في الفلسفة الإسلامية رغم يفقد مبرراته المنطقية والتاريخية، ويصبح ادعاء بغير دليل، وكذلك ما يقال من أن إخوان الصفا - انطلاقا من تأثرها بالأفلاطونية المحدثة - كانوا هم أول من روج لهذه النظرية في القرن العاشر الميلادي، وأنها من المفترضات الأساسية في نظام الكندي والفارابي وابن سينا... إلخ (٣) - هو أيضا قول يدخل في باب الافتراضات التي لا دليل عليها.

(١) كما فعل ذلك ابن رشد في كتابه: «فصل المقال» والكشف عن مناهج الألقمة.

(٢) د. توفيق الطويل: قصة التزاغ بين الدين والفلسفة ص ١١ من الطبعة الثانية.

(٣) تاريخ الفلسفة الإسلامية للمجد فخري ص ٣٧٧.

فمن المعروف أن إخوان الصفا لم يسمع بهم ولا برسائلهم قبل عام ٣٣٤هـ^(١) وقد توفي الكندي قبل هذا التاريخ بأكثر من ثمانين عاماً، ولم تكن هذه النظرية الأفلاطونية المحدثة حول وحدة الحقيقة - والتي أذاعها إخوان الصفا - قد عرفت في عصر الكندي أو انتشرت في أيامه. وفضلاً عن ذلك فإننا لا نجد في ثانياً كلام الكندي وفلسفته حول هذه القضية ما يدل على هذا التأثير المزعوم.

وإذا كانت الفلسفة الإسلامية لم تتأثر في هذه القضية بالذات بمؤثرات أجنبية، فإن ابن رشد - شأنه في ذلك شأن بقية فلاسفة المسلمين الذين شغلهم هذه القضية - لم يتأثر أيضاً بمؤثرات أجنبية عن طريق الأفلاطونية الحديثة أو عن طريق إخوان الصفا أو غيرهما من مؤثرات، وإنما كان اعتماده في المقام الأول على الأصول الإسلامية الكامنة في عقل ابن رشد وكيانه الديني والفلسفي. وهذا أمر يتضح تمام الوضوح في كتابه: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، الذي ألقاه وهو في الخامسة والخمسين من عمره كما يؤخذ من كلامه في نهاية هذا الكتاب الأخير.

ولكن رفضنا للقول بتأثير ابن رشد في هذه القضية بمؤثرات أجنبية لا يعني رفضنا لتأثير ابن رشد بأية مؤثرات خارجية وبصورة مطلقة، فلنا نكر أن ابن رشد قد تأثر بمؤثرات أجنبية في جوانب أخرى من فلسفته، والذي نود التأكيد عليه هو أن قضية التأثير والتأثر ينبغي أن تطبق بحذر وبدقة، وذلك مع إيماننا في الوقت نفسه بأن التراث الإنساني يقوم على الأخذ والعطاء، وأنه لا توجد أمة عريقة في التاريخ إلا وقد أعطت كما أخذت من هذا التراث.

ولعل الأقرب إلى الصواب في قضيتنا هذه أن الأمر فيها كان على العكس مما يقال، أي أن ابن رشد وهو يعالج هذه القضية كأن يتمسك بالأصول الإسلامية ويتشبث بها، وذلك بعد أن سرت عدوى التناقض بين الفلسفة والدين من الميحيين إلى المسلمين في الأندلس في ذلك الوقت، وأن موقف ابن رشد هنا كان موقفاً تصحيحياً واجبه به هذا الأثر السلبي الطارئ على مجريبات الفكر العقلي في الإسلام في الأندلس. ولا شك أنه موقف يكشف عن الوجه الحقيقي للفلسفة الإسلامية في هذا المجال.

(١) معجم اعلام الفكر الإسلامى ص ٤٥٧.

ونحن نفهم أن يجأ باحث ما إلى افتراض مؤثرات أجنبية يفسر بها موقفاً أو آخر من مواقف الفيلسوف حين تخلو عقيدة هذا الفيلسوف أو أصوله الفكرية من المبررات الكافية لاتجاهه أو منعه. ولكن لا نفهم أبداً إصرار بعض الباحثين على تخطي المبررات الحقيقية التي يقف عليها الفيلسوف بقدم ثابتة والقفز عليها والبحث عن مؤثرات غريبة أجنبية تصدر عملية التفسير في التزام الفيلسوف بموقف تفرضه عليه عقيدته الدينية التي لا ترى أي تعارض بين العقل والدين.

إن الفكر الإسلامي الذي يستد إلى دين متوازن النظر إلى العقل والنقل لا يصح أن نلتمس له مؤثرات خارجية عن ذات هذا الفكر نفسر بها اتجاهه نحو التوفيق بين الدين والفلسفة، اللهم إلا إذا قيل: إن الأصول الإسلامية ذاتها قد تأثرت بهذه المؤثرات الأجنبية، وهذه أيضاً دعوى لا تستند إلى دليل.

أما نظرية الطبقات الثلاث للأدلة البرهانية والجدلية والخطائية - وهي نظرية مرتبطة أيضاً بقضية التوفيق بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية - وزعم «جوتييه» بأنها نظرية إغريقية بحثة كما أشرنا إلى ذلك في بداية هذا البحث - فهو زعم تنقصه الدقة، وقد فات «جوتييه» في هذا المقام أن يفرق بين أمرين: الشكل والمضمون.

فمن حيث المضمون نجد أن ابن رشد قد اعتمد في عرضه لهذه القضية في كتابه «فصل المقال» على آية قرآنية صريحة في هذا الصدد تقول: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْخَيْرِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل].

وانطلاقاً من هذه الآية يقرر ابن رشد أنه: «لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل إنسان إلا من يحجدها عناداً بلسانه، أو لم تقرر عنده طرق الدعاه فيها إلى الله تعالى لإغفاله ذلك من نفسه» (١).

ومن هنا قبلاً مجال القول بأن ابن رشد قد أخذ نظرية الطبقات الثلاث للأدلة «البرهانية والجدلية والخطائية» من الفلسفة الإغريقية ولكن الذي يمكن أن يقال في هذا الصدد: إنه - على أكثر تقدير - قد استعار - في هذه النظرية - شكلاً يونانياً لمضمون إسلامي صريح.

(١) فصل المقال لابن رشد ص ١٩ (ضمن كتاب: فلسفة ابن رشد) طر الأفاق الجديدة - بيروت ١٩٨٢.

٢- الموقف المبدئي لأبن رشد في قضية التوفيق بين الدين والفلسفة:

لقد بين ابن رشد في بداية كتابه «فصل المقال» أن النظر في كتب القدماء أمر واجب بالشرع ما دام الهدف الذي يفصلون إليه هو ذات المقصد الذي حثنا عليه الشرع وهو: النظر العقلي في الموجودات وطلب معرفتها واعتبارها، غير أن النظر في كتب القدماء يتطلب عقلية ناقدة لا تعتمد إلا ما يوافق الحق الذي نجاء به الدين.

وفي ذلك يقول ابن رشد: «ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرناهم منه وعذرناهم»^(١).

وقد كان ابن رشد على اقتناع تام بعدم وجود أي تناقض بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية، وقد دافع عن اقتناعه هذا بكل ما يملك من قوة. ولم يشأ ابن رشد أن يتخص من إحدى الحقيقتين لحساب الحقيقة الأخرى. ولذلك ظلت لديه علاقة كل من الحقيقتين بالأخرى علاقة مترنة ترتفع فيها كل التناقضات.

فالحكمة كما يقول: «صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة... وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجواهر والغريزة»^(٢).

وبناء على ذلك فإن الأقاويل الشرعية التي اشتمل عليها القرآن الكريم تمتاز بخصائص ثلاث تدل على إعجازها:

- «أحدها: أنه لا يوجد أتم إقناعا وتصديقا للجميع منها.

والثانية: أنها تقبل النصرة بطبعها إلى أن تنتهي إلى حد لا يقف على التأويل فيها - إن كانت مما فيه تأويل - إلا أهل البرهان.

والثالثة: أنها تضمن التيه لأهل الحق على التأويل الحق»^(٣).

ويعبر ابن رشد عما يشعر به من الحزن والالتم بسبب: «ما تخلل هذه

(١) المرجع السابق ص ١٧

(٢) المرجع السابق ص ٣٨.

(٣) فصل المقال ص ٣٨.

الشرعة من الاهواء الفاسدة والاعتقادات للحرقة... وبخاصة ما عرض لها من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة^(١).

كما يعبر - في الوقت نفسه - عن أمله في أن تتاح له فرصة مواتية يتفرغ فيها لهذا العمل الجليل الهام وهو: القضاء على سوء الفهم، والكشف عن وجه الحق في هذه القضية حتى لا يبقى سوء الفهم متوارثا جيلا بعد جيل. وفي ذلك يقول:

«وإودنا لو تفرغنا لهذا المقصد، وقدرنا عليه، وإن أنسا الله في العمر
فثبت فيه قدر ما يتسر لنا منه، فمضى أن يكون ذلك مبدأ لمن يأتي بعده»^(٢).

قضية وجود الله:

وبناء على هذا الموقف المبدئي - الذي عرضناه في الفقرة السابقة - يتأكد لنا أن ابن رشد قد انطلق من نفس هذا المبدأ وهو يطبق نظريته التوفيقية على قضية وجود الله بوصفها قضية إيمانية وفلسفية في الوقت نفسه.

فقد ناقش ابن رشد في كتابه «مناهج الأدلة» الطرق التي استخدمها علماء الكلام للتدليل على هذه القضية، وبين أنه ليس من بينها طريقة واحدة تمثل فيها الطريقة الشرعية أو الطريقة العقلية السليمة^(٣). وبعد ذلك فصل ابن رشد القول في الطريقة الشرعية التي نبه إليها القرآن الكريم، تلك الطريقة التي تمثل في الوقت نفسه الطريقة العقلية، أي: طريقة الخواص من العلماء. وهذه الطريقة الشرعية تنحصر في جنين:

«أحدهما: طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله. ولنسم هذه دليل العناية.

والطريقة الثانية: ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء في الموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل. ولنسم هذه دليل الاختراع»^(٤).

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

(٣) الكشف عن مناهج الأدلة - تحقيق د. محمود قاسم، ص ١١٩ (الأنجلو المصرية ١٩٦٩).

(٤) المرجع السابق ص ١٥١.

وحين يطل ابن رشد المناهج الكلامية والصرفية في الاستدلال على وجود الله ويمتبرها مناهج قاصرة عن الرفاء بتطلبات التليل العقلى والشرعى، فإن إبطاله هذا بتأسر أيضا على العقل والشرع معا، فهو حين يبطل - مثلا - طريقة الصوفية التى ترى أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات أمر يلقى فى النفس عند تجربتها من العوارض الشهوانية، وإقبالها بالفكرة على المطلوب، اعتمادا على ظواهر بعض الآيات القرآنية، يبين أن هذه الطريقة لو سلمنا جدلا بوجودها:

«ليست عامة للناس بما هم ناس، ولو كانت هذه الطريقة هى المقيدة بالناس لبطلت طريقة النظر، وكان وجودها بالناس عبثا... والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وثبته على طرق النظر» (١).
ومن المعلوم أن الإنسان إنما يدرك الأشياء ويعرفها بطريقتين يؤدىان إلى هذا الإدراك. فهو إما أن يدرك الأشياء بطريق مباشر: حسي أو عقلي، وإما أن يدركها بطريق الاستنتاج والاستنباط، وكلتا الطريقتين عمل معرفي وعمل عقلي في جوهره (٢). أما ما جندا ذلك من طرق المعرفة فإنها - كما يقول ابن رشد - ليست عامة للناس بما هم ناس.

«إن هاتين الطريقتين بأعيانها طريقة الخواص، وأعنى بالخواص العلماء، وطريقة الجمهور، وإنما الاختلاف في المعرفتين في التفصيل، أعنى أن الجمهور ينتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبينة على علم الحس. وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس كما يدرك بالبرهان، أعنى من العناية والاختراع... فهذه هى الطريقة الشرعية والطبيعية» (٣).

قانون التحويل

وإذا كان العلماء أو الراسخون في العلم هم الذين يزيدون على ما يدرك بالحس ما يدرك بالبرهان، فإن الأمر هنا في حاجة إلى ضوابط حتى لا يترك الأمر فوضى، يدخل فيه من ليس من أهله، وهذا الأمر لم يغيب عن ذهن ابن رشد

- (١) الكشف عن مناهج الألف من ١٥٠.
(٢) مدخل إلى الفكر الفلسفي لبرغسكي من ٢٢ وما قبلها، ومن ترجمت لهذا الكتاب - مكتبة الانجلو المصرية ١٩٨٠.
(٣) الكشف عن مناهج الألف من ١٥٥.

الذى يرجع حدوث الاضطراب الفكرى فى المجتمع الإسلامى وظهور الفرق الكلامية وتباينها وتكفير بعضها بعضا- إلى أنه قد تسلط على تأويل الشريعة «من لم تتميز له هذه المواضع، ولا تميز له الصنف من الناس الذين يجوز التأويل فى حقهم» (١).

وحتى يمكن وضع الأمور فى نصابها الصحيح وبالتالي وضع حد للفوضى الفكرية- التى تضاد الدين وتضاد الحكمة على السواء فقد رأى ابن رشد أن يقنن مسألة التأويل حتى تكون الحدود جنى هنا للجبال- واضحة المعالم. ومن أجل هذا الهدف ختم ابن رشد كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة» بوضع قانون للتأويل وضع فيه بالتفصيل «ما يجوز من التأويل فى الشريعة وما لا يجوز، وما جاز فلمن يجوز» (٢).

منزلة الدين من الفلسفة

إن استقرأ نصوص ابن رشد سواء فى «فصل المقال» أو فى «مناهج الأدلة» أو فى «تهافت التهافت» يكشف فى وضوح أن ابن رشد لم يحاول إعلاء الفلسفة على الدين أو العكس، بل حاول بيان ما بين الشريعة والحكمة من اتفاق واتساق، وبالتالي بيان أنه لا تناقض بينهما أبداً.

وقد دمع ابن رشد محاولة الغزالي للاتصاف من الفلسفة بأنها محاولة خاطئة؛ ولذلك براه بعد أن يتعرض من مناقشة آراء الغزالي بقوله عنه فى نهاية كتابه «تهافت التهافت»:

(١) المرجع السابق ص ٢٥٢

(٢) لا يخرج المبدأ الأساسى لقانون التأويل الذى وضعه ابن رشد حتى جعله - كما سبق أن قاله الغزالي - رغم ما يبدو من خلاف بينهما فى وجهات النظر فى أمور تفصيلية أخرى. فالغزالي يستلزم يقول «إن لنا محايلاً فى التأويل وهو: أن ما دل نظر العقل وميله على مطلق ظاهره علمنا ضرورة أن المراد غير ذلك»، (انظر: فوائد الباطنية ص ٥٣ الفقرة ١٩٦٤) كما قسم الغزالي أصناف الناس فى فهمهم للحقائق إلى مرام وخوامس، وصنف للمرام مؤلفات تتلب مع مداركهم التى لا تطيق ما يطبقه الخوامس من تأويلات، ومن ناحية أخرى اعتمد ابن رشد فى طرحه لقانون التأويل فى «مناهج الأدلة» على الغزالي، وقد أشار إلى ذلك صراحة عندما تحدث عن المصنف الثالث الذى يشير إليه فيما بعد حيث يقول: «والقانون فى هذا النظر هو ما سلكه أبو حامد فى كتاب الفخرقة». وذلك بأن يعرف هذا المصنف أن الشيء الواحد بعينه له وجوهات خمس: الوجود الذى يسميه أبو حامد الفنى والحس والخيال والمقلى والشبه. الخ- مناهج الأدلة (ضمن: فلسفة ابن رشد بيروت ١٩٨٢). راجع أيضاً ما يقوله عن التأويل فى فصل المقال ص ١٩ وما بعدها.

«ولا شك أن هذا الرجل أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة»^(١).

ويذهب «جوتيه» إلى القول بأن ابن رشد يرى أن الفلسفة والديانة ليست متساويتين. فموضع الأولى من الثانية هو موضع الصفوة من الشعب، والفكرة النبوية من رمزاها المادي. وهذا هو الذي حمله على أن يزول النصوص الدينية في حالة اختلافها مع الفلسفة ليتحقق التوفيق بينهما. ويذهب «جوتيه» أيضا إلى القول بأن كتاب «فصل المقال» يدلل الدين تابعا للفلسفة تبعية تامة^(٢).

ولكن الأمر في الواقع ليس كذلك. فالحقيقة - دينية كانت أم فلسفية - يدركها الجمهور بالقدر الذي تطيقه مداركهم. ومن غير المعقول أن يطلب منهم مستوى في المعرفة لا يكون في مقدورهم. أما الخواص فهم يدركون هذه الحقيقة بالبرهان الذي يستطيعونه ويقدرون عليه، فالحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية كلاهما وجهان لعملة واحدة، وكل يدركها على قدر استطاعته، والحقيقة الدينية تسع لكلا الفريقين. إذ إن الدين للجمهور وللخواص على حد سواء. فالأمر هنا ليس أكثر من مراعاة الحال أو مراعاة اختلاف الطاقات والقدرات، ويؤيد ذلك حديث شريف يقول: «حدثوا الناس بما يعرفون»^(٣).

وينطبق ذلك على كلا الفريقين. ولنفس السبب أيضا لم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم قول المرأة التي قالت: «إن الله في السماء» عندما سألها: أين الله؟^(٤)، وذلك لأن قوة إدراكها لم تكن تسع لأكثر من ذلك.

وما يقوله ابن رشد في أمر العلاقة الوثيقة بين الحكمة والشريعة بقوله أغلب الفلاسفة المسلمين.

وقد أكد «رينان» هذه الحقيقة بقوله: «إن رأيه ليما بين الحكمة والشريعة من الاتصال قد جهر بمثله معظم فلاسفة العرب»^(٥).

(١) تهافت التهافت - ج ٢ ص ٨٧٤، تحقيق د. سليمان دنيا - دار المعارف ١٩٦٥.

(٢) المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ص ١٩٠، انظر أيضا د. محمد غلاب: الفلسفة الإسلامية في المغرب

ص ١٢٦ حيث يوافق «جوتيه» فيما ذهب إليه.

(٣) رواه البخاري. وقد استشهد ابن رشد بهذا الحديث في «فصل المقال» ص ٢١.

(٤) صحيح مسلم بشرح النووي ج ٥ ص ٢٤ - دار إحياء التراث العربي - بيروت.

(٥) رينان: ابن رشد والراشدية ص ١٧٨.

ومن الأمانة في القول أن نقرر هنا في ختام هذا البحث أن هناك عددا من الباحثين قد أنصف ابن رشد، وفرق بين الرأي الحقيقي لابن رشد والرأي الذي ذهبت إليه الرشدية اللاتينية. ومن هؤلاء المنصفين «هنري كوربان» الذي يقول.

«لقد كان من الإفراط في الرأي أن ينسب لابن رشد نفسه القول بوجود حقيقتين متعارضتين، وإن المذهب الشهير القائل بحقيقة مزدوجة كان بالفعل من نسج الرشدية اللاتينية الباسية»^(١).

وهكذا فإن ما يبدو أحيانا من تعارض بين الحقيقتين الدينية والفلسفية ليس تناقضا في حقيقة الأمر. «فالحق - كما يقول ابن رشد - لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له»^(٢). فالحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية شيء واحد يختلف في العبارة ولا يختلف في الجوهر.

وإذا كانت الفلسفة تبحث ما جاء به الشرع فليس معنى ذلك أنها وصية عليه، أو أن لها سلطانا أعلى من سلطان الدين، ولم يعرف لابن رشد قول في هذا المعنى على الإطلاق، ودليلا على ذلك ما يقوله ابن رشد نفسه في كتابه «تهافت التهافت» حول هذا الموضوع: «الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع فإن أدركه استوى الإدراك، وكان ذلك أتم في المعرفة، وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنساني عنه، وأن يدركه الشرع فقط»^(٣).

ومن هؤلاء المنصفين لابن رشد أيضا «هرشبرجر»^(٤) Hirschberger الذي أكد أن ابن رشد في دفاعه عن حق العقل لم يكن يريد ربحه الدين عن مكانه لصالح الفلسفة، وحول هذا المعنى يقول «هرشبرجر»:

«لقد دافع ابن رشد عن حق العقل في كتابه تهافت التهافت، وكانت فكرته الأساسية في هذا الصدد تتمثل في أن الفلسفة لا ينبغي أن ترحل عن الدين عن

(١) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية من ٣٦٢ - ترجمة نصير مروة، بيروت ١٩٦٦.

(٢) فصل المقال من ١٩.

(٣) تهافت التهافت (نقلا عن: ابن رشد لعباس العقاد من ٤٦ من سلسلة نواحي الفكر العربي).

(٤) من مؤرعي الفلسفة الألمان المعاصرين. ومؤلفاته الفلسفية موضع احترام وتأييد من الأوساط العلمية.

مكانته، فكلاهما يبحث عن الحقيقة، وكلاهما يرى الحقيقة، غير أن كلا منهما يفعل ذلك بطريقة الخاصة، ولم تكن تلك هي نظرية الرشدتين المتأخرين في الحقيقة المزوجة، وذلك لأن ابن رشد يذهب إلى أن الاختلاف (بين الدين والفلسفة) لا يعدو أن يكون اختلافاً لفظياً فحسب وليس اختلافاً موضوعياً. في حين يذهب الرشديون إلى أنه لا مجال للمقارنة بين الأهداف التي يتخلها لنفسه كل من الدين والفلسفة^(١).

وهذا التطابق الذي تخضعت عنه فلسفة ابن رشد في نظريته إلى العلاقة بين الدين والفلسفة قد اتهم في الغرب بكل أبعاده. وهذه حقيقة يؤكدتها أحد الباحثين الغربيين. وفي رأي هذا الباحث أن التناقض بين الحقيقتين الدينية والفلسفية لا يرجع إلى ابن رشد بشكل مباشر، وإنما يرجع أساساً إلى التناقض القائم بين فلسفة أرسطو من جانب وحقائق الديانة المسيحية من جانب آخر. ويقرر هذا الباحث:

«إن الأرسطيين المتطرفين بكلية الآداب في باريس في القرن الثالث عشر قد شعروا بالتناقض بين النسق الأرسطي - الذي تلقوه على وجه لا ريف فيه عن طريق ابن رشد - وحقائق العقيدة المسيحية الموحى بها - لقد شعروا بهذا التناقض بطريقة أكثر حدة مما رآه ابن رشد لإزاء الوحي القرآني فاستعانوا بدعوى الحقيقة للمزوجة^(٢)».

وما تقدم نستطيع أن نقرر في ثقة - أن ابن رشد يرى من القول بالحقيقة المزوجة، ويرى من دعوى الإلحاد التي ألصقها به العصر الوسيط في أوروبا، ويرى من دعوى التناقض بين الحقيقتين الدينية والفلسفية، ويرى من دعوى رفع الفلسفة إلى منزلة أعلى من منزلة الدين.

(1) Hirschberger, J: Geschichte der Philosophie, Bd. 1, P. 428, Freiburg - Wien 1962.

(2) Fischer- Lexikon: Philosophie, P. 137 Frankfurt M., 1963.

ثالثاً: مفهوم التنوير في فكر ابن رشد

١- تمهيد:

لا جدال في أن حالنا العربي الإسلامي في أشد الحاجة إلى حركة تنويرية شاملة في محاولة لإخراجه من حالة الجمود والتخلف التي تسيطر عليه منذ مدة طويلة، ولا جدال أيضاً في أن هذا الأمر يقتضي بذل جهود كبيرة لتغيير العقليّة العربية الإسلامية التي تتلمس طريقها وسط موجات من الاضطراب الفكري الذي يخيم على مجتمعاتنا في الشرق العربي الإسلامي.

والتأمل في أوضاع هذا الجزء من العالم تستد به الدعشة للحيرة والارتباك المسيطرين على خطوات هذه المجتمعات. فهناك تيارات فكرية تحاول أن تشد هذه المجتمعات إلى الوراء شعاعية عن مستجدات العصر وما طرأ على العالم من تطورات جوهرية، وهناك في الوقت نفسه تيارات أخرى تحاول أن تجلبه من وهنته بقوة بطريقة قد تفقده توازنه وتقتلع معه جذوره، بل وتفقد هويته. ويبدو الأمر كما لو أنه خيار بين تيارين متطرفين يمثلان إفراطاً في جانب وتقرظاً في جانب آخر، أو اختياراً بين تيارين الأصالة والمعاصرة.

ولكن الأمر على هذا النحو يعد تسيطاً لمشكلة حضارية معقدة، ومن هنا فإن الحاجة تدعو إلى سبر أغوار المشكلة وإلقاء الضوء على جوانبها المختلفة، وليس من مهمتنا هنا أن نخوض الآن في بحث هذا الموضوع الشعب الجوانب، ولعلنا في مناسبة أخرى نتأمله بشيء من التفصيل.

وما نريد أن نبحث هنا وإن كان متصلاً بهذه القضية إلا أنه ينصب بصفة خاصة على بحث مفهوم التنوير في فكر ابن رشد، ويعد التنوير بالنسبة لمجتمعاتنا ضرورة لا غنى عنها في سيرتها الحضارية، ونعتقد أنه ليس هناك خلاف على رعاية ابن رشد للتنوير، فقد كان لفكره التنويري دور بالغ في دعم الحركة العقلية في أوروبا في العصور الوسطى وحتى مشارف العصر الحديث، ولكن الخلاف يمكن أن يدور حول الطريقة التي اتخذها ابن رشد للتنوير^(١).

(١) مصطلح التنوير وإن كان قد جاء متأخراً من عصر ابن رشد بعدة قرون، إلا أن فكر ابن رشد يعد تمهيداً عما يقصد بهذا المصطلح الذي هو في الحقيقة مشتق من التنوير الذي هو ضد الظلام وضد الجهل الذي هو شكل من أشكال الظلام.

ونحن نزعم في هذا البحث الموجز أن طريقة ابن رشد في عملية التوير كانت في أساسها مختلفة عما تخضت عنه عملية التوير في أوروبا، وبالتالي كانت مختلفة عما مجده في الكثير من البحوث والدراسات التي اهتمت بالدور التويري لابن رشد، ولعل ما يكشف عنه هذا البحث يكون بمثابة مفاجأة إن لم يكن صلعة للكثيرين الذين يفهمون ابن رشد فهما أحاديا، ويسرون في فهمهم له وراء فهم الرشدية اللاتينية.

ولكنا بعيدا عن العواطف والامنيات لا نطلق في دعواتنا من فراغ، وإنما ننتد إلى نصوص ابن رشد الصريحة التي لا تقبل التأويل، ويستفح ذلك من خلال معالجتنا لهذا الموضوع.

ومن المناسب قبل الدخول في تفاصيل ذلك كله أن تشير إلى المقصود بالتوير بصفة عامة، ثم تبحث بعد ذلك مفهوم التوير في فكر ابن رشد بصفة خاصة، وكيف يمكن لمجتمعاتنا أن تستفيد من المفهوم الرشدي للتوير في سيرتها على طريق التقدم والنهوض.

٢- مفهوم التوير

من المعروف أن أوروبا في العصور الوسطى كانت تعيش في حالة من الظلام الفكري الدامس، وكانت واقعة تحت قنط سلطه كنيه طاغية تسعق المفكرين أينما كانوا، وقد ظل الصراع هناك محتلما بين العلم والدين وبين المفكرين واللاهوتيين قرونا عديدة، وقد تخض هذا الصراع عن انتصار الفكر وتقلص السلطة الكنيه واستجلال العلم عن الدين.

وقد قاد الانطلاقة الفكرية في القرنين السابع عشر والثامن عشر العديد من المفكرين التويريين، وبخاصة «جون لوك» و«دفيد هيوم» و«نيوتن» في إنجلترا، و«فولتير» و«الموسوعيون» في فرنسا، و«ليتز» و«لينج» و«كانت» على وجه الخصوص في ألمانيا، وأصبح مفهوم التوير يمثل حركة عقلية أوربية رأت في العقل الوجود الحقيقي للإنسان، وسعت إلى تحرير الحضارة من الوصاية الكنيه والترهات الغيبية والخرافات، ودعت إلى التسامح، وأمت بتقديم الإنسانية عن طريق تشكيل الحياة على أسس طبيعية وعقلية وعن طريق البحث العلمي^(١).

(1) Der Volksbrockhaus, P. 50. Wiesbaden 1962.

ولم يكن التنوير يهدف فقط إلى الشقافة الأخلاقية للقلب والعقل على المستوى الفردي، وإنما كان يهدف أيضا إلى تغيير المجتمع، والسعي إلى ما يعود على البشرية بالخير والسعادة والمنفعة. فالتنوير إذن لم يكن هدفا فرديا للفرد فقط. وإنما كان في الوقت نفسه يستهدف المجتمع أيضا⁽¹⁾.

وهكذا نرى أن مفهوم التنوير الأوربي يعني التحرر من التعاليم الموروثة التي تم القبول بها على أساس سلطة ما، كما يعني إعادة صياغة الحياة على أساس من النظر العقلي، وإبرادة العمل عن طريق العقل.

ويرجع الفضل إلى الفيلسوف الألماني «كانت» في استخدام هذا المصطلح كعبر من الحركة العقلية التي بدأت في أوروبا في القرن السابع عشر وبلغت أوجها في القرن الثامن عشر، وقد امتد تأثيره في الحضارة الأوربية كلها وفي الشعوب المتأثرة بالحضارة الأوربية.

ويحدد «كانت» هذا المصطلح بقوله: «إنه خروج الإنسان من مرحلة اللارشد التي أوقع نفسه فيها، والارشد يعني عجز الإنسان عن استخدام عقله دون معونة من غيره. وشعار التنوير هو: لتكون لديك الشجاعة في استخدام عقلك. وليس التنوير في حاجة إلا إلى الحرية»⁽²⁾.

ومن الواضح أن مفهوم التنوير كما شاع في الفكر الأوربي قد ركز على العقل الإنساني، وضرورة التمسك به، والتحرر من كل شكل من أشكال السلطة المنقولة لحرية هذا العقل بما فيه ذلك سلطة الدين نفسه، وليس فقط السلطة الكنسية المتمثلة في اللاهوتيين.

والسؤال الآن هو: هل كان تنوير ابن رشد على هذا النحو الذي أشرنا إليه أم أن طريقته في التنوير كانت على نحو آخر؟ إن هذا ما ستحاول الإجابة عنه في السطور التالية:

(1) Historisches Woerterbuch der Philosophie, Bd. 1, P. 622, Basel 1971.

(2) R. Eisler: Kant-Lexikon, P. 50 Hildesheim 1964.

٢- ابن رشد والتنوير

يعد ابن رشد من أعظم رواد التنوير في العالم . وقد كان لافكاره في التحكّم بالعقل تأثيرها البالغ في الشرق وفي الغرب ولا تزال^(١) . وكان لافكار ابن رشد مؤيدون ومعارضون، وهذا شأن الافكار العظيمة . ولكن ابن رشد - شأنه في ذلك شأن عظماء الفكر في التاريخ - قد أسهم نفسه أيضا وحملت افكاره في أحيان كثيرة غير ما تحتل من جانب مؤيديه ومعارضيه على السواء .

ومن هنا فإن الأمر يتطلب قراءة جديدة لفكر ابن رشد لإعادة النظر في الكثير من المسلمات واللقولات الشائعة عنه في محاولة للتعرف على الوجه الحقيقي لهذا الفيلسوف العظيم، بعيدا عن التأثير باليديولوجيات معينة، وذلك من واقع نصوحه الصريحة الواضحة، إتصافا لابن رشد وللتنوير الذي أرادته . وهذا يدعونا لأن نكشف أولا عن جانب آخر من فكر ابن رشد تجاهله الكثيرون عن كتبها أو استلوا إلى فكره دعما للتنوير ودعوة إليه .

٤- الجانب المتغيب من فكر ابن رشد

ابن رشد الفيلسوف المعروف هو نفسه ابن رشد الذي تولّى القضاء في أشبيلية ثم في قرطبة، فبحاذا كان يحكم؟ لقد كان ابن رشد الفيلسوف يحكم وهو عين كرمي القضاء على أساس من الشريعة الإسلامية، وكتابه (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) أعظم شاهد على ذلك . وبعد هذا الكتاب من أهم الكتب المعتمدة في الفقه الإسلامي .

إنه على الرغم من أن ابن رشد الفيلسوف كان يطالب بتحكيم العقل فإن ذلك لم يكن يعنى لديه بأي حال من الأحوال رفض التعاليم الدينية، ليس فقط نظريا بل على المستوى العملي والتطبيق الواقعي أيضا، ولم يترك ابن رشد الفقيه شاردة أو واردة من النظم التي تحكم معاملات الناس في المجتمع إلا وتناولها في كتابه المشار إليه موصلا لها على أسس إسلامية .

(١) لقد شهدت القاهرة احتفاء مزمجر (ابن رشد والتنوير) الذي عقدته الجمعية الفلسفية بالدراسات في الفترة من ١٩٩٤/١٢/٨ إلى القاهرة . كما شهد عام ١٩٩٨ مؤتمرات وندوات عديدة في كثير من البلدان في العالم احتفاءا بمردود تلمية قرون على وفاة ابن رشد .

وإن إلقاء نظرة على فهرست هذا الكتاب تريتاً تقيها متمكناً ثم يكن له نظير في عصره، وإذا كان قد تناول كل أحكام العبادات التي تمثل دائرة تعامل الإنسان مع الله فإنه تناول بنفس القدر دائرة تعامل الإنسان مع غيره في المجتمع في شتى صور التعامل، وهذا الكتاب الذي يربو على ثمانمائة وسبعين صفحة يختص بالحديث عن القضاء، ويفصل القول في هذا الصدد في معرفة من يجوز قضاؤه، وفي معرفة ما يقضى به، وفي معرفة ما يقضى فيه، وفي معرفة من يقضى له أو عليه، وفي كيفية القضاء، وفي وقت القضاء.

وهذه كلها أمور تخص للمجتمع وتنظم أموره وقد أصلها جميعها على الأصول الشرعية، ولم يتركها لتشريع العقل وحده حتى ولو وصل الأمر إلى الإجماع في مسألة من المسائل. وفي ذلك يقول: فونيس الإجماع أصلاً مستقلاً بذاته من غير استناده إلى واحد من هذه الطرق (أي الطرق الشرعية)، لأنه لو كان كذلك لكان يقتضى إثبات شرع زائد بعد النبي ﷺ إذ كان لا يرجع إلى أصل من أصول الشريعة^(١).

فإذا قلنا إن ما اشتمل عليه الجزء الأول من الكتاب يتعلق بأمور دينية بحتة مثل الطهارة والصلاة والزكاة والحج وغيرها من أحكام شرعية فإنه قد تجنبت بالتفصيل عن الجهاد. وهذا موضوع يتصل بقضية الحرب والسلام، وهي قضية مصيرية في كل أمة، هنا فضلاً عن أنه لم يقتصر في الجزء الثاني على أمور الأحوال الشخصية من زواج وطلاق وميراث... الخ، بل تناول أيضاً أحكام البيع والشراء وما يندرج من المعاملات تحت الربا، والإجارة والقراض، والمقاصة والشركة والشفعة والغش والرمي والحجر والخلع والصلح والكفالة والحوالة والوديعة والغارة والغصب والهباء والوصايا والجنايات وأحكام الزنا والقذف وشرب الخمر والسرقة والحراة والقضاء.

ومن هنا فإن السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو:

ماذا يعنى ذلك كله؟

هل كان ابن رشد -رغم ذلك علمانياً- يقول بحقيقة مزدوجة؟ أم أنه كان مصاباً بانفصام في الشخصية: مرة له وجه ديني، وأخرى له وجه فلسفي؟ أم أن

(١) بداية للجهتد ونهاية المقصد لابن رشد ج ١ ص ٥- هو نثر (دون تلويح).

ابن رشد كان متفقا مع نفسه، وأن ما أشيع عنه من مقولات كان نتيجة سوء فهم
أو كان على الأقل فهما أحاديا لفكر ابن رشد؟

إن الإنصاف يقتضي أن نحكم على فكر الفيلسوف كله لا أن نقتطع جانبا
منه ونهمل الجوانب الأخرى بناء على افتراضات أو أحكام مسبقة.
إن ابن رشد الفيلسوف الذي هاجم الغزالي هجوما عنيفا في كتابه تهافت
التهافت مدافعا عن العقل الإنساني ومؤكدا لدوره المعرفي، ورافضا لكل إنقاص
من دور العقل. ابن رشد هنا هو نفسه الذي يقول في فصل المقال: «فإننا - معشر المسلمين - نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى
مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له»^(١).

ومعنى ذلك أن ابن رشد الفقيه لا يتناقض مع ابن رشد الفيلسوف. فالحقيقة
لديه واحدة وإن كانت لها وجوه عديدة. فليس لديه حقيقة دينية يمكن التسليم بها
تتناقض مع حقيقة فلسفية، ولا ينبغي أن يكون هناك تناقض أصلا ما دامت الحقيقة
واحدة. فإن بدا أن هناك تضايدا بينا يفهم من ظاهره أنه يتعارض مع حقيقة عقلية
فيجب تأويل النص لإزالة ما قد يكون هناك من تعارض ظاهري، وقد ذهب إلى
مثل ذلك العديد من مفكري الإسلام وعلى رأسهم الغزالي نفسه^(٢). وإذا
استعرضنا قائمة مؤلفات ابن رشد نجد من بينها مقالة في أن ما يعتقد المشايخ
(الأرسطيون) وما يعتقد المتكلمون من أهل ملتا في كيفية وجود العالم متقارب
في المعنى^(٣).

٥- ابن رشد في فهم الرشدية اللاتينية:

وعلى الرغم من نصوص ابن رشد الصريحة في وحدة الحقيقة فإن الرشدية
اللاتينية قد فهمت ابن رشد فهما آخر لا يعبر عن فكر ابن رشد. فقد أخذت
الرشدية اللاتينية من ابن رشد جانب العقل فقط وأرادت من وراء ذلك استخدام

(١) فصل المقال لابن رشد (ضمن كتاب: فلسفة ابن رشد) ص ١٩ بيروت ١٩٨٢.
(٢) انظر: فلاح الباطنية للغزالي ص ٥٣ - القاهرة ١٩٦٤، حيث يقول «فإن لنا معيارا في التأويل وهو أن ما
لا نظر العقل وطيله على بطلان ظاهره علمنا ضرورة أن المراد غير ذلك».
(٣) تهافت التهافت: تحقيق سليمان ضياء ج ١ ص ١٢ - دار المعارف ١٩٦٥.

ابن رشد كساح في معركتها ضد سلطة الكنية، ولم يكن من صانع الرشدية اللاتينية أن تأخذ بفكر ابن رشد كله بوجهيه الدينى والفلسفى؛ لأن ذلك لم يكن يساعدها فى معركتها مع السلطات اللاهوتية، ومن هنا وجدنا أن ابن رشد قد أصبح فى فهم الرشدية اللاتينية واحداً من عمالقة الزنادقة، وهكذا صار ابن رشد كبش الفداء الذى يُحمّله كل واحد رايه الإلحادى^(١).

وقد نسب العصر الوسيط إلى ابن رشد أنه «قال بوجود أديان ثلاثة أحدها مسيحيل وهو النصرانية، ويعد ثنائها دين الأولاد وهو اليهودية، وثالثها دين الختارير وهو دين الإسلام. ثم كان كل واحد يفر على أسلوبه فيجرى على لسان ابن رشد رأياً لا يجرؤ على قوله باسمه»^(٢).

وقد أطلق «رينان» على هذا الفهم لفكر ابن رشد أحدوية القرون الوسطى المسيحية ثم أضاف: «وما كان ليخطر بالبال مطلقاً أن يُحوّل القاضى الجليل... إلى عدو للمسيح، وإلى ملحد أصولى يصنع الأديان الثلاثة المعروفة مع الأزدهاء، كما لم يكن يدور بخلد ابن رشد نفسه أن ملحه سيمى إلى هذا ذات يوم»^(٣).

وإذا كان هذا الفهم الأسطورى لفكر ابن رشد والذي شاع فى القرون الوسطى مينا إلى ابن رشد وفكره إلى أبعد الحدود، فإن التفسير الأقل حدة لفكر ابن رشد بأنه من أنصار القول بالحقيقة المزوجة لا يقل فى بطلانه عن الفهم الأسطورى المشار إليه. فقد قيل إنه: «فى حين كان «توماس الإكوينى» يرى إمكان التطابق والتكامل بين العقيدة والمعرفة فإن ابن رشد «ودانسكروت» و«وليم الاوكامى» قد ذهبوا إلى القول بأن ما هو حق من الناحية الفلسفية قد يكون باطلاً من الناحية الدينية وأن التناقض بين العقيدة والمعرفة أمر لا يمكن تفاديه؛ ولذلك دعا هؤلاء (حرصاً على الحقيقة الدينية) إلى الفصل بين الفلسفة والدين»^(٤).

ولا يزال هذا الفهم سائداً حتى يومنا هذا فى الغرب، ولم يقتصر الأمر على العالم العربى، بل سرت العدوى إلى المعسكر الشرقى، وقد أكلت الموسوعة

(١) إرنست رينان: ابن رشد والرشدية - القاهرة ١٩٥٧، ص ٣٠٧.

(٢) المرجع السابق: ص ٣٠٦.

(٣) المرجع السابق ص ٥٨، ٤٣٣.

(٤) Hoffmeister: Woerterbuch der Philosophischen Begriffe, P. 176, Hamburg 1955.

الفلسفة الصادرة في الاتحاد السوفيتي السابق إلى أن ابن رشد هو الذي أسس مذهب الحقيقة المزوجة، وأنه رأى أن الفلسفة تحتوي على حقائق لا يقبلها اللاهوت والعكس بالعكس، ولكن هذه الموسوعة حين تشرح هذا المصطلح تشير إلى أنه يعني الاستقلال المتبادل لحقائق الفلسفة واللاهوت، وأن هذه النظرية قد ظهرت في العصور الوسطى عندما سعى العلم إلى الاستقلال عن الدين (١).

وهنا نلاحظ تبريرا خارجيا لحركة أوربية ظهرت في العصر الوسيط في أوروبا تسعى إلى استقلال العلم عن الدين. وهنا أمر لم يكن يعرفه ابن رشد ولا معاصروه. فابن رشد الفيلسوف هو نفسه ابن رشد الفقيه المتمسك بتطبيق حكم الشريعة الإسلامية في قضائه كما سبق أن أشرنا.

إن ابن رشد فيلسوف مفترى عليه اتخذته الرشدية اللاتينية غطاء لما كانت تدعو إليه من أفكار.

وقد انتقل هذا الفهم لللف إلى بعض الباحثين العرب، وبدلاً من أن يرجعوا إلى نصوص ابن رشد نفسه أخذوا بفهم الرشدية اللاتينية له. وهذا يعني أن الرشدية اللاتينية هي التي تعود إلى الظهور في ثوب عربي، ولا يراد لابن رشد نفسه أن يظهر بوجهه الحقيقي.

٦- التنوير الرشدي

وما تقدم يتضح لنا أن تنوير ابن رشد يختلف اختلافاً أساسياً عن التنوير الأوربي، ولنا بذلك من خصوم التنوير الأوربي الرافضين له، فقد كانت له ظروفه الخاصة ومبرراته حينذاك مما لم يكن له نظير في عصر ابن رشد، ولكننا نريد فقط أن نبرز حقيقة ابن رشد الذي نعدّه تنويرياً من الطراز الأول، ولكن ليس بالفهم الذي يريد البعض منا، ولكن بطريقة الخاصة التي تمسك بالعقل والدين معاً.

وربما في توضيح ذلك نود أن نشير إلى موقف ابن رشد من الشقاقات الأخرى. إن ابن رشد بين لنا في «فصل المقال» أن الاطلاع على كتب القدماء أمر

(١) الموسوعة الفلسفية، أصلها م. دوليتال، ب. يودين عام ١٩٦٧، ترجمة سفير كرم - طر الطليعة للطباعة والنشر بيروت ١٩٨٥ ص ٨، ١٨٣، ١٨٤.

واجب بالشرع ما دام الهدف الذي يقصدون إليه هو قتل المقتصد الذي حثنا عليه الشرع وهو النظر العقلي في الموجودات وطلب معرفتها واعتبارها.

ثم يقول ابن رشد: «ننظر في الذي قالوه من تلك وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقا للحق قبلنا منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نهينا عليه وحذرنا منه وعذرناهم»^(١).

وقد كان ابن رشد على اتساع تام بعلم وجود أي تناقض بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية، وقد دافع عن اتساعه هذا بكل ما يملك من قوة، ولم يشأ ابن رشد أن يتقص من إحدى الحقيقتين لحساب الحقيقة الأخرى، ولذلك ظلت علاقة كل من الحقيقتين بالأخرى في فكره مترنة ترتفع فيها كل التناقضات. فالحكمة كما يقول «صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة».. وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجواهر والغريزة»^(٢).

وبناء على ذلك فإن إثارة أي نوع من أنواع العداوة بينهما إنما ترجع - بنص كلمات ابن رشد - إلى أصحاب «الاهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة» أو ترجع إلى «الأصدقاء الجهال» كما يؤكد ابن رشد في (فصل المقال)^(٣).

ويؤيد ابن رشد أن الأقاويل الشرعية التي اشتمل عليها القرآن الكريم تناز بخصائص ثلاث تدل على إعجازها:

أولها: أنه لا يوجد أتم إقناعا وتصديقا للجميع منها.

والثانية: أنها تقبل النصرة بطبيعتها إلى أن تنتهي إلى حد لا يقف على التأويل فيها، إن كانت مما فيه تأويل، إلا لاهل البهتان.

والثالثة: أنها تتضمن التيه لاهل الحق على التأويل الحق^(٤).

ويعبر ابن رشد عما يشعر به من الحزن والألم بسبب «ما تخلل هذه الشريعة من الاهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة».. ومخافة ما عرض من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة»^(٥).

(١) فصل المقال ص ١٧.

(٢) فصل المقال ص ٢٨.

(٣) المرجع السابق ص ٢٨.

(٤) المرجع السابق ص ٢٨.

(٥) المرجع السابق ص ٢٨.

ونصوص ابن رشد هذه صريحة واضحة لا تحتاج إلى تأويل أو اجتهاد في فهمها، وهي تلقنا على أن تنوير ابن رشد له جناحان: فلسفي وديني، وكما أن الطائر لا يستطيع أن يطير بجناح واحد فكذلك تنوير ابن رشد لا يجوز أن يفهم فهما أحاديا، فالتنوير العقلي مطلوب، والتنوير الديني مطلوب أيضا في الوقت نفسه.

٧- الصلة بين الفلسفة والدين في نظر ابن رشد

إن ابن رشد لم يحاول إعلاء الفلسفة على الدين أو العكس، بكل حاول بيان ما بين الشريعة والحكمة من اتفاق واتفاق، وقد دمج ابن رشد محاولة الغزالي للاتصال من الفلسفة بأنها محاولة خاطئة، ولذلك نراه بعد أن يفرغ من مناقشة الغزالي يقول عنه في نهاية كتابه «تهافت التهافت»:

«ولاشك أن هذا الرجل أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة»^(١).

وإذا كانت الفلسفة تبحث ما جاء به الشرع فليس معنى ذلك أنها وصية عليه أو أن لها سلطانا أعلى من سلطان الدين... ولم يعرف لابن رشد قول في هذا المعنى على الإطلاق، ودليلا على ذلك ما يقوله ابن رشد نفسه في كتابه «تهافت التهافت» حول هذا الموضوع: «الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع، فإن أدركه استوى الإدراك، وكان ذلك أتم في المعرفة. وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنساني عنه، وأن يدركه الشرع فقط»^(٢).

وقد أنصف ابن رشد بعض مؤرخي الفلسفة الأوربيين المعاصرين. ومن هؤلاء على سبيل المثال كل من «كوربان» في فرنسا و«هرشبرجر» في ألمانيا الذي يقول:

«لقد دافع ابن رشد في كتابه «تهافت التهافت» عن حق العقل وكانت فكرته الأساسية في هذا الصدد تتمثل في أن الفلسفة لا تريد أن تزحزح الدين عن مكانه، فكلاهما يبحث عن الحقيقة، غير أن كلا منهما يفعل ذلك بطريقة الخاصة، ولم تكن تلك هي نظرية الرشديين المتأخرين في الحقيقة المزدوجة؛ وذلك لأن ابن رشد يذهب إلى أن الاختلاف (بين الدين والفلسفة) لا يعلم أن يكون

(١) تهافت التهافت ج ٢ ص ٧٨٤.

(٢) نقلا عن: ابن رشد لعلماء العقائد ص ٤٦ - ملز المعروف (دون تاريخ).

اختلافا لفظيا فحسب وليس اختلافا موضوعيا، في حين يذهب الرشديون إلى أنه لا مجال للمقارنة بين الأهداف التي يتخذها لغة كل من الدين والفلسفة،^(١)

كما يؤكد «هنري كوريان» في كتابه «تاريخ الفلسفة الإسلامية» نفس المعنى بقوله:

«لقد كان من الإفراط في الرأي أن ينسب لابن رشد نفسه القول بوجود حقيقتين متعارضتين، وإن المذهب الشهير القائل بحقيقة مزدوجة كان بالفعل من نسج الرشدية اللاتينية السياسية»^(٢).

وهنا التطابق الذي تمخضت عنه فلسفة ابن رشد في نظريته إلى العلاقة بين الدين والفلسفة قد انهار في الغرب، وهذه حقيقة يؤكدتها أجد الباحثين الغربيين، وفي رأي هذا الباحث أن التناقض بين الحقيقتين الدينية والفلسفية لا يرجع إلى ابن رشد بشكل مباشر، وإنما يرجع إلى التناقض القائم بين فلسفة أرسطو من جانب وحقائق الديانة المسيحية من جانب آخر. ويقرر هذا الباحث:

«أن الأرسطيين المتطرفين في كلية الآداب في باريس في القرن الثالث عشر قد شعروا بالتناقض بين النسق الأرسطي - الذي تلقوه على وجه لا ريف فيه عن طريق ابن رشد - وحقائق العقيدة المسيحية الموحى بها، لقد شعروا بهذا التناقض بطريقة أكثر حدة مما رآه ابن رشد إزاء الوحي القرآني، فاستعانوا بدعوى الحقيقة المزدوجة»^(٣).

٨- كلمة ختامية:

ما سبق ينضح لنا الوجه الحقيقي لابن رشد، فهو فيلسوف تنويري على المستويين العقلي والديني على السواء، كما ينضح لنا أيضا أن التنوير الرشدي يختلف في أهدافه ووسائله عن التنوير الأوربي في القرن الثاني عشر؛ نظرا لاختلاف الظروف والملابسات التي سادت كلا من المجتمع الأوربي والمجتمع الذي عاش فيه ابن رشد، ومن هنا اتخذ التنوير الأوربي طريق العقل مبتعلا عن الدين

(1) Hirschberger, J.: Geschichte der Philosophie, Bd. 1. P. 428, Freiburg - Win 1962.

(2) مري كوريان: تاريخ الفلسفة الإسلامية من ٣٦٢ هـ إلى ١٩٦٦.

(3) Fischer - Lexikon, P. 137, Frankfurt M. 1963.

في حين اتصهر الدين والعقل في بروتقة التوير الرشدي في تركية فريدة، وفي تأخ
منقطع النظير، وقد ساعدت العتلة الإسلامية ابن رشد على اتخاذ هذا الموقف،
وهذا ما أكدته الشيخ محمد عبد الله أيضا في رسالة التوحيد حين قال: «وتأخى
العقل والدين لأول مرة في كتب مقدس على لسان نبي مرسل بتصریح لا يقبل
التأويل» (١).

ونعتقد أنه قد آن الأوان لأن ننظر إلى فكر ابن رشد نظرة متكاملة، وهذا
يقتضى إعادة قراءة ابن رشد قراءة متحررة من أثقال المسلمات والمقولات القديمة
والحدیثة والتي شاعت عن ابن رشد، حتى يتضح لنا الوجه الحقيقي لأفكار ابن
رشد إنصافا للعلم وإنصافا لابن رشد نفسه.

ولعل مجتمعاتنا العربية والإسلامية في العصر الحاضر أحوج ما تكون إلى
هذا اللون من التوير الفلسفي والديني معا، ومعنى آخر في حاجة إلى فكر ابن
رشد لنشر الوعي العقلي السليم ونشر الوعي الديني الصحيح، وذلك حتى يمكن
القضاء على فكر «أصحاب الأهواء الفاسدة.. والاعتقادات المحرقة.. والأصدقاء
الجهال» كما كان يريد ابن رشد ونص عباراته، وقد كانت تلك أمية في نهاية
كتابه «فصل المقال»، ويعبر عن ذلك بقوله:

«ولمنا كثرت البدع، ويونا لو تفرغنا لهذا المقصد وقنرنا عليه، وإن أنسا
الله في العمر قست فيه قدر ما يتيسر لنا منه، ففى أن يكون ذلك مبدأ لمن يأتي
بعد، فإن النفس- مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرقة-
في غاية الحزن والتألم، وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب إلى
الحكمة» (٢).

إن ابن رشد بعد ما يزيد على ثمانمائة عام على رحيله كأنه لا يزال حيا يتنا
يشخص أدواء مجتمعاتنا ويصف لها العلاج الناجع، فالذي يرقب أحوال مجتمعاتنا
يجد خللا في الفهم الديني لدى قطاعات عريضة وبخاصة بين الشباب، كما يجد

(١) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبد الله ص ٤٥. دار إحياء العلوم- بيروت ١٩٧٩.

(٢) فصل المقال ص ٢٨.

ايضا أن كثيرا من الخرافات والأوهام لا تزال تعيش في عقول الكثيرين من أبناء هذه الأمة.

ومنهج ابن رشد التويرى هو المنهج الملائم لهذا المجتمع حتى يمكن الأخذ بيده إلى طريق النور والحرية، وحتى ينعم أبنائه بالخير والاستقرار، وينطلقوا بحرية نحو آفاق رحبة من التقدم والازدهار، وبذلك يصبحون نموذجاً يحتذى به في عالمنا العربى الإسلامى.



تصوير اخيكم سعيد هلال ٢٠١٩/٢٠٢٠

تصوير اخيكم سعيد هلال ٢٠١٩/٢٠٢٠

الفصل النامس

مكانة العقل في فكر الشيخ محمد عبده

- ١ - نظرة عامة.
- ٢ - تمهيد الطريق أمام العقل.
 - أ - التقليد.
 - ب - مصادر التثقيف.
- ٣ - بناء الشخصية الإنسانية.
- ٤ - العقل وأصول الاعتقاد.
- ٥ - خاتمة.

١- نظرة عامة

لم يكن الشيخ محمد عبده^(١) مجرد مصلح ديني حفزته الأوضاع الدينية المتردية التي طغت على الدين الحقيقي إلى الكشف عنها، ومحاولة إزالة الغبار الذي تراكم على المفاهيم الدينية الصحيحة على مدى قرون التخلف والانحطاط الفكري، ولو كان هذا فقط شأن محمد عبده لكفاه ذلك فضلا وشرقاً ولكن محمد عبده كان- بالإضافة إلى ذلك- عالماً من أعلام الفكر بالمعنى الواسع لهذا المصطلح، وكان على يقين من أن قضية إصلاح الفكر الديني لا تنفصل عن قضية إصلاح الفكر بصفة عامة، فكلاهما يؤثر في الآخر إيجاباً أو سلباً. وقد أخذ الشيخ محمد عبده على عاتقه مهمة الإصلاح بالمعنى الشامل.

وإصلاح الفكر يعني العودة إلى مقررات العقل السليم، وتمكين هذا العقل من أداء دوره كاملاً في الحياة، ومن هنا وجدنا الشيخ محمد عبده في دعوته الإصلاحية يؤكد على أهمية العقل وأهمية دوره الحاسم في إحداث التغيير المطلوب والإصلاح المنشود، فإذا استقام الفكر استقام الفهم للدين واستقامت أمور الحياة وافتتح الطريق عملاً أمام الإنسان نحو تجديد الحياة وتطويرها والارتقاء بها وبناء الحضارة الإنسانية على أسس سليمة راسخة.

(١) ولد الشيخ محمد عبده في إحدى قرى مديرية (محافظة) البحيرة عام ١٨٢٩م. وبعد أن أتم حفظ القرآن الكريم التحق بالمعهد الديني بطنطا ثم انتقل إلى القاهرة والتحق بالأزهر. وفي القاهرة تعرف على الشيخ جمال الدين الأفغاني وأصبح من أقرب المقربين إليه.

وبعد أن أتم دراسته في الأزهر اشتغل أولاً بالتدريس في دار العلوم، ثم اختير رئيساً لتحرير جريدة «الوقائع المصرية» وعندما وقف بجانب الوطنيين في ثورتهم ضد الاستبداد وتم إخماد الثورة تقي إلى بيروت.

وفي عام ١٨٨٤م رحل إلى باريس وشارك الأفغاني في إصدار صحيفة «العروة الوثقى» ولكنها سرعان ما توقفت بعد ثمانية أشهر فعاد إلى بيروت وتولّى على التدريس في المدارس الدينية.

وتزخر كتابات الشيخ محمد عبده بالإشادة بدور العقل بوصف أجل القوى التي منحها الله للإنسان، الأمر الذي يقتضى وضع العقل فى مكانه الصحيح لهداية الإنسان وإرشاده فى شتى آفاق هذا الكون الفسيح وفيما وراء هذا الكون أيضا. يقول الشيخ فى هذا الصدد:

«العقل قوة من أفضل القوى الإنسانية، بل هى أفضلها على الحقيقة» (١)

وفى موضع آخر يقول:

«والعقل من أجل القوى، بل هو قوة القوى الإنسانية وعمادها، والكون جميعه هو صحيفة التى ينظر فيها وكتابه الذى يتلوها، وكل ما يقرأه فيه فهو هداية إلى الله وسيل للوصول إليه» (٢).

وقد كانت هذه النظرة للعقل الإنسانى هى مرتكز دعوته الإصلاحية التجديدية التى خاض فى سبيلها نضالا طويلا على كافة الأصعدة.

وفى هذا المقام نود التركيز على إبراز مكانة العقل فى فكر الشيخ محمد عبده، وذلك من خلال عرض موجز لتنهج الشيخ فى هذا الصدد والذي يتمثل فى تمهيد الطريق أمام العقل الإنسانى من ناحية، وفى التأكيد على الدور الفاعل المؤثر للعقل من ناحية أخرى، ليس فقط فى مجال الأمور الدنيوية، بل أيضا فى مجال الأمور الدينية وعلى رأسها قضية الإيمان الدينى، كما نشير أيضا إلى أن تمكين العقل من أداء دوره يمثل العنصر الأساسى فى البناء السليم للشخصية الإنسانية.

١ - ونعم أن سمح له بالعودة إلى مصر عام ١٨٨٩ تم تعيينه قاضيا بالمحاكم الأهلية.. وفى عام ١٨٩٩ م عين مفتيا للديار المصرية. وكانت له جهود بارزة فى إصلاح الأزهر وتطوير المحاكم الشرعية واتشاء مدرسة القضاء الشرعى.

ومن أهم مؤلفاته «رسالة التوحيد» و«الإسلام والنصرانية مع العلم والدنية» بالإضافة إلى تفسيره للقرآن الكريم الذى لم يكتمل.

وقد هاجمه أصحاب التيار التقليدى هجومًا شديدًا وشهروا به بسب آرائه الإصلاحية والتجديدية. ولكنه بقي صامدًا إلى أن انتقل إلى جنوة عام ١٩٠٥ م. (تتفرع من المصنفات الإسلامية ج ٢٩ ص ٩١٦ وما بعدها - مركز الشارقة للإبداع الفكرى. وتظهر أيضا: الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى للدكتور محمد البهى ص ١٢٢ وما بعدها - دار الفكر - بيروت ١٩٧٣).

(١) الإسلام والنصرانية مع العلم والدنية للشيخ محمد عبده ص ٧٦ - دار المنار بمصر ١٣٧٣ هـ.

(٢) المرجع السابق ص ١٤.

٢- تمهيد الطريق أمام العقل،

لقد أراد محمد عبده قبل أن يضع الأسس للبيان الإصلاحى الجديد أن يمهّد الطريق أمام العقل، وأن يزيل العقبات التى تعترض طريقه، وهى تلك العقبات التى تقف حائلا بينه وبين أداء دوره كاملا فى هذه الحياة. وإزالة هذه العقبات تعدّ شرطا ضروريا لا غنى عنه إذا أريد للعقل أن ينهض بالدور الذى ينبغى أن يقوم به فى سبيل ترقية الحياة والنهوض بها فى كافة المستويات، ومن هنا كان تأكيد الشيخ محمد عبده على ضرورة التخلص من هذه العقبات أولا حتى لا يكبو العقل متعثرا فيها إذا سار فى طريقه دون إلانتها. وأهم هذه العقبات فى نظر الشيخ يتمثل فى التقليد الأعمى وفى تخليير العقل عن طريق المصادر السيئة للتقليد.

(١) التقليد،

يشكل التقليد بمختلف صوره وأشكاله أهم العقبات التى تعترض طريق العقل الإنسانى فى سبيل أداء دوره الفعال والمؤثر فى الحياة، إذ يعد بمثابة إلغاء للعقل وقضاء على شخصية الفرد وكبت لقدراته وامتهان لكرامته، والإنسان الذى يكفى بمجرد التقليد الأعمى للمذاهب والأفكار والأشخاص يتأثر عن إنسانيته، ويسلم زمام أمره إلى من يقوده، ويرتضى لنفسه أن يكون مجرد تابع لغيره، لا رأى له ولا تفكير. وهذا التقليد ضلال يعزف فيه الحيوان، ولكنه لا يصح بحال من الأحوال من الإنسان القادر على التفكير والتمييز.

وقد رفض الشيخ محمد عبده التقليد فى كافة أشكاله وصوره، وضرب على ذلك أمثلة كثيرة نذكر من بينها حديثه عن الفقهاء حيث يقول:

«جعل الفقهاء كتبهم هذه، على علاتها، أساس الدين، ولم يخجلوا من قولهم: إنه يجب العمل بما فيها وإن عارض الكتاب والسنة. فأنصرفت الأذهان عن القرآن والحديث، واتحصرت أنظارهم فى كتب الفقهاء على ما فيها من الاختلاف فى الآراء والركاكة» (١).

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده - تحقيق د. محمد عطوة ج ٢ من ١٩٥ - بيروت ١٩٨٠.

وقد شدد الشيخ محمد عبده على ضرورة تحرير الفكر من أغلال التقليد، وأشار إلى أن السبق في الزمان ليس آية من آيات العرفان، ولا معياراً لعقول على عقول. فالسابق واللاحق يتويان في التميز والفطرة، وهناك إمكانات متوفرة أمام اللاحق لم تكن متاحة لمن سبقه:

«فاللاحق له من علم الأحوال الماضية واستعداده للنظر فيها والانتفاع بما وصل إليه من آثارها في الكون ما لم يكن لمن تقدمه من أسلافه وآبائه»^(١).

وأشار الشيخ محمد عبده إلى دور الإسلام الحاسم في مجال تحرير الفكر من أغلاله وقيوده حيث «أطلق سلطان العقل من كل ما كان قيده، وخلصه من كل تقليد كان استعبده، وردّه إلى مملكته يقضى فيها بحكمه وحكمته»^(٢).

وهكذا تم للإنسان بمقتضى دينه أمران عظيمان طالما حرم منهما وهما: استقلال الإرادة واستقلال الرأي والفكر، وبهما كملت له إنسانيته»^(٣).

وقد ظل الشيخ محمد عبده طول حياته يحارب التقليد ويدعو إلى النقد ونحث عليه بوصفه أداة لتحصيص الآراء ومعرفة وجه الحق في الأفكار^(٤). ويلخص الشيخ دعوته إلى نبذ التقليد بقوله:

«ارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين: الأول تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف»^(٥)... والأمر الثاني إصلاح أساليب اللغة العربية»^(٦).

ويتصل برفض التقليد رفض كل سلطة تمثل ضغطاً قاهراً على الفكر لتوجيهه في اتجاه معين، وبصفة خاصة السلطة الدينية التي تجدد لها مجالاً خصباً في عصور

(١) رسالة التوحيد لمحقق محمود أبو رية ص ١٥٤ - دار المعارف - الطبعة الرابعة.

(٢) المرجع السابق ص ١٢٥.

(٣) المرجع السابق ص ١٥٥.

(٤) رعماء الإصلاح للأستاذ أحمد أمين ص ٣٠٩. دار الكتاب العربي بيروت (دون تاريخ).

(٥) لم يكن محمد عبده سلفاً بالمعنى الشائع اليوم. فهنا التيار الذي يسمى نفسه اليوم تياراً سلفياً ليس له نصيب من التلقية التي يفصلها الشيخ محمد عبده، إذ هو اتجاه يدخل في باب التقليد للعلمي الذي يرفضه الشيخ. فقد دعا محمد عبده إلى فتح باب الاجتهاد والتجديد، لا يقلد من قبله معينا ولا يتبع فرقة بعينها. فكان هو نفسه منبراً تجلبدية تحارب الجسود والتفوق في شتى المجالات.

(٦) نقلاً عن: رعماء الإصلاح ص ٣٢٧.

الظلام. ويؤكد الشيخ على هدم الإسلام لبناء هذه السلطة ومحو آثارها حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهل اسم ولا رسم^(١)

ويصر الشيخ من ذلك بقوله:

لقد رفع الإسلام بكابه للتل ما كان قد وضعه رؤساء الأديان من الحجر على عقول التدين في فهم الكب السماوية استئارا من أولئك الرؤساء بحق الفهم لأنفسهم^(٢)

وهكذا لا ينبغي - بعد أن قام الإسلام بإزالة هذه العقبة الكاذبة من طريق العقل الإنساني - أن تقوم فئة من الفئات بوضع هذه العقبة مرة أخرى في طريق الإنسان فإن ذلك يعد جناية على الدين والفكر على السواء

(ب) مصادر التفكير

المصادر التي يستقى منها الناس ثقافتهم ومعارفهم لها دور حاسم في التكوين الفكري للأفراد والجماعات. ومن هنا ينبغي أن تكون هذه المصادر صالحة لتغذية العقول والاهتمام حتى لا تؤذي هذه العقول بما تنقله من جرائم فكرية وأوية ثقافية تهدم العقول وتقضي على صحة الفكر والثقافة.

ولما كانت الكب تمثل أهم البنايع التي تستقى منها العقول زادها فقد رأينا الشيخ محمد عبده يلتفت الانتظار إلى هذه الحقيقة محذرا من الأضرار البالغة التي تنجم عن الكب التي تعمل على تخدير العقل وتشل فاعليته، وهي تلك الكب التي يصفها بأنها:

كـب الأكاذيب الصرفة وهي ما يذكر فيها تاريخ أقوام على غير الواقع.. ومنها كتب الخرافات، وهي تارة تبحث عن نسبة بعض الكائنات إلى الأرواح الشريرة للعبير عنها بالعفارت، وتارة تتكلم في ارتباط الحوادث الجوية والآثار الكونية ببعض الأسباب التي لا مناسبة بينها وبين ما رعموه ناشأ عنها، وتارة تبث ما لا يقبله العقل ولا ينطبق على قواعد الشرع الشريف^(٣)

(١) الإسلام والصرفية مع العلم واللمنية ص ٥٦.

(٢) الأعمال الكاملة ج ٢ ص ١٤٤.

(٣) المرجع السابق ص ٥٠.

ولا يخفى - ما في هذه المؤلفات من أخطار، إذ هي تنشر الجهد والخرافات بين الناس، وتحجب بينهم وبين معرفة الأسباب الحقيقية للأحداث الكونية وللأحداث التي بهم في حياتهم اليومية على المستوى الفردي والجماعي، وتجعلهم يركنون إلى الكسل العقلي، ويرتضون لأنفسهم الشلل الفكري، فلا يرون حقيقة ما هم عليه من جمود وتخلف وانحطاط.

والأمر المؤسف حقاً أن أمثال هذه الكتب التي تجرد العقل وتشل فاعليته لا تزال تجد لها سوقاً رائجة في أيارنا هذه.

وإذا كان الشيخ محمد عبده قد نبه إلى هذا الخطر الداهم الذي شل تفكير المسلمين بالفعل زماناً طويلاً فإنه من ناحية أخرى لا يقف بنا عند حدود هذا التنبيه إلى السلبيات القتاتلة، وإنما يتجاوز ذلك إلى ضرورة الخروج من هذا المأزق. فإذا كانت الكتب التي أشار إليها تعد من المعوقات الرئيسية التي لا بد من تحرير العقل من أسرها فإنه من جانب آخر يوجه العقل بعد هذا التحرر إلى ضرورة التزود بالزاد الفكري السليم، وذلك بالحصول على المعلومات المفيدة والمعارف النافعة من الكتب المعبدة الصحيحة، والعلوم النافعة التي تؤهل صاحبها لتمييز الغث من السمين من الأفكار، وتقويم البراهين وتدعيمها وكيفية الوقوف على الحقائق وتحديدتها^(١).

وقد كان محمد عبده نفسه مثالا عمليا لذلك حيث راح - وهو لا يزال في مرحلة طلب العلم - يغذى عقله وفكره بالعلوم العقلية والمنطقية النافعة. وقد وشى الواشون حين ذاك إلى والده بأن ولده يدرس علوم الضلالات التي توقع في الشبهات وتزلزل المعتقدات، فسافر الوالد إلى ولده فور سماعه نبأ هذه الكارثة ليصل إليه في القاهرة في الساعة الثالثة صباحاً محذراً منذراً بالويل والثبور وعذائم الأمور، كما يروي ذلك الشيخ محمد عبده في مقال له في صحيفة الأهرام عام ١٨٧٧. وقد هذا الابن من ثورة أبيه وطمانه إلى أن ما يدرسه أسر لا صلة لها بالكفر والضلال، فدراسة العلوم العقلية تعد ضرورة لا غنى عنها لأمور الدين والدنيا على السواء^(٢).

(١) الأعمال الكاملة ج ٣ ص ١٥، ١٧، ٥١.

(٢) المرجع السابق ص ١٥ وما بعدها.

وما قاله محمد عبده عن ضرورة حن اختيار الكتب التي تغذى العقل ينطبق على كل منتجات الفكر والأدب والفن في أجهزة الاتصال المختلفة المقروءة والمسموعة، والمرئية، وفي المسرح والسينما والتلفزيون وغير ذلك من مصادر ثقافية مختلفة تؤثر بطريقة أو بأخرى في بناء شخصية الفرد والمجتمع.

٢- بقاء الشخصية الإنسانية:

لقد كان محمد عبده بتأكيد على أهمية العقل وضرورة تمهيد الطريق أمامه يؤكد في الوقت نفسه على سلامة بناء الشخصية الإنسانية، ويرى مثلاً لها من استقلالية في الفكر والعمل، فجوهر الشخصية الإنسانية يتمثل في العقل الذي به سما الإنسان وارتفع قدره على كل الكائنات الأخرى، وليس هناك مجال للمقارنة بين الإمكانيات المادية وقدرات الإنسان العقلية، فهذه الإمكانيات بدون القدرات العقلية لا قيمة لها. والغنى الحقيقي هو في فاعلية الدور الإنساني، والفقر الحقيقي هو في غياب هذا الدور، أي في غياب العقل.

والنظرة السطحية لتشخيص حالة التخلف التي تعاني منها البلاد ترجع ذلك إلى قلة الموارد والإمكانيات المادية- كما يتردد ذلك كثيراً في أيامنا أيضاً- ولكن الشيخ محمد عبده يرفض هذه النظرة السطحية. ويرى أن الفقر الحقيقي الذي تعانيه البلاد ليس في قلة الموارد والإمكانيات المادية، وإنما فقر البلاد يتمثل في قلة الراشدين فيها، وغناها الحقيقي يتمثل في كثرة المهتمين، إذ مهما كانت الموارد فإنها بدون عقل رشيد وفكر سليم لا قيمة لها:

«فماذا تصنع الوسائل المهيئة إذا لم تجد من يستعملها فيما هي وسيلة له؟ وأي شيء تفيد الفرص إذا لم تصادف من يستهزها؟ وهل يقطع السيف الصقيل بلا بطل؟» (١).

وهنا تتضح القيمة الكبرى التي بدونها لا يمكن السير في طريق الإصلاح والنهوض، وتلك هي قيمة الإنسان بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى: الإنسان الراشد المهتدى بنور العقل، الواعي بأهدافه، الفاهم لما يحيط به، إنه في النهاية خليفة الله في الأرض.

(١) الأعمال الكاملة ج ٣ ص ١٢.

ومن هنا ينبغي أن تتاح الفرصة أمام الإنسان لبناء شخصيته بالتعليم الصحيح والتربية السليمة، الاهتمام بصفة خاصة بالتعليم الديني؛ لأن هذا التحديم إذا كان يسير في الاتجاه الصحيح فإنه سيقود إلى وعي عام وفهم مستير، أما إذا كان يسير في اتجاه غير سليم فإنه سيؤدي لا محالة إلى التخلف والانحطاط، بل إن الشيخ محمد عبده يرجع أسباب الخذلان في المجتمع الإسلامي إلى القصور في التعليم الديني. وفي ذلك يقول: «إذا استقرنا أحوال المسلمين للبحث عن أسباب الخذلان لا نجد إلا سبباً واحداً وهو القصور في التعليم الديني»^(١). ذلك لأن البعد الديني لدى الإنسان يمثل مركز الدائرة في تكوين شخصيته، ومن هنا يمتد إلى كل الخطوط التي تصل هذا المركز بمحيط الدائرة.

وما يبرر قل نحو الشخصية الإنسانية ما يشيع بين الناس من جبرية مرفوضة وتواكل مدموم وسلية بغیضة- ويفرق الشيخ تفرقة حاسمة بين هذا الاعتقاد الجبري الباطل وبين الاعتقاد بالقضاء والقدر ميثاً أن «الاعتقاد بالقضاء والقدر- إذا تجرد عن شناعة الجبر- يتبعه صفة الجرأة والإقدام، وخلق الشجاعة والبالة ويعت على اقتحام المهالك»^(٢).

فالإنسان قد حياه الله بميزة العقل والفكر ومنحه الحرية في الاختيار والفعل، فلا يعقل إذن أن تسلب منه هذه المزايا بالوقوع في أسر عقيدة جبرية تلغي شخصيته وتجعله كالريشة في مهب الريح تميلها حيث تميل، وهذا ما يبرره الشيخ في حديثه عن الإنسان حيث يقول:

«إنه مفكر مختار في عمله على مقتضى فكره، فوجوده الموهوب مستج لمميزاته هذه، ولو سلب شيء منها لكان إما ملكاً أو حيواناً آخر، والغرض أنه الإنسان، فهبة الوجود له لا شيء فيها من القهر على العمل»^(٣).

فعقيدة القضاء والقدر بعيلة إذن عن أن تكون بمثابة نوع من أنواع القهر والإجبار على العمل. وإذا كان الأمر كذلك فإن على الإنسان أن يسعى إلى بلوغ كماله النوعي الذي يتمثل: «في إطلاق مداركته عن القيد ومطالبه عن النهايات»^(٤).

(١) نقل من: الفكر الإسلامي الحديث للدكتور محمد الهادي ص ١١١ - دار الفكر - بيروت ١٩٧٣.

(٢) المرجع السابق ص ١٥٦.

(٣) الأعمال الكاملة ج ٣ ص ٣٨٩.

(٤) المرجع السابق ص ١٠٦.

وبذلك تنطلق قدرات الإنسان بلا حدود في سبيل بناء الحياة الإنسانية على كافة المستويات.

ولا يجوز للإنسان بأي حال من الأحوال أن يخضع فكره وعقله لشيء إلا للحق وحده. وتمثل شجاعة الإنسان في تحرير نفسه من قيود التقليد أو لا ثم في الخضوع لميزان الحق ثانياً، وفي ذلك تتمثل حرته.

يقول الشيخ في هذا الصدد:

«لا ينبغي للإنسان أن يذل فكره لشيء سوى الحق، والذليل للحق عزيزاً نعم، يجب على كل طالب أن يسترشد بمن تقدمه سواء كانوا أحياء أم أمواتاً، ولكن عليه أن يتعامل فكره فيما يؤثر عنهم. فإن وجدته صحيحاً أخذ به، وإن وجدته فاسداً تركه. والحاصل أن الفكر الصحيح يوجد بالشجاعة. والشجاعة هنا قسمان: شجاعة في رفع القيد الذي هو التقليد الأعمى، وشجاعة في وضع القيد الذي هو الميزان الصحيح الذي لا ينبغي أن يقرر رأى ولا فكر إلا بعد ما يورن به ويظهر رجحانه. وبهذا يكون الإنسان حراً خالصاً من رق الأغيار عبداً للحق وحده» (١).

٤- العقل وأصول الاعتقاد:

مجال عمل العقل لدى الشيخ محمد عبده لا يقف عند حدود الأعمال الدنيوية، بل يمتد إلى أخطر قضية دينية، وهي قضية الإيمان بخالق هذا الكون، فهذا الإيمان بوجود الله ووحديته لا يجوز أن يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي. وإذا كان الأمر كذلك فإنه لا يصح أن يؤخذ الإيمان بالله من كلام الرسل ولا من الكتب المتركة (٢)، لأن الإيمان بالرسل وبالكيب المنزلة ينشأ على الإيمان بالله أولاً.

ومن أجل ذلك يؤكد الشيخ على أن الإسلام لا يعول في الدعوة إلى الاعتقاد بوجود الله وتوحيده إلا على: «تفيه العقل البشري وتوجيهه إلى النظر في

(١) تاريخ الإمام ج ١ ص ٧٦٢. وما بعدها (قتلا عن: انتكر الإسلام الحديث من ١٥٣).

(٢) الإسلام والنصرانية مع العلم والمنية ص ٤٨.

الكون واستعمال القياس الصحيح... وأطلق للعقل البشرى أن يجرى في سبيله
الذى ته له الفطرة بدون تقيده^(١).

وهكذا نرى أن الإسلام في دعوته إلى هذا الأصل الأول من أصول
الاعتقاد- وهو الأصل الذى يبنى عليه كل دين صحيح- لا يعتمد على شيء
سوى الدليل العقلى والفكر الإنسانى الذى يجرى على نظامه الفطرى. فلا
يلعشك بخارق العادة، ولا يغشى بصرك بأطوار غير معتادة، ولا يخرس لسانك
بقارعة سماوية، ولا يقطع حركة فكرك بصيحة إلهية^(٢).

وتعد صحة العقيدة وتجردها من الخرافات والبدع والأوهام سبيلًا إلى سلامة
الأعمال من الخلل والاضطراب، وطريقًا إلى استقامة أحوال الأفراد واستتارة
بصائرهم بالعلوم الحقيقية دينية ودنيوية، وتهذيب أخلاقهم بالملكات السليمة،
وبذلك يبرى الصلاح فيهم إلى الأمة ما دام العقل هو القاعدة التى انطلقت منها
أصول الاعتقاد^(٣).

وإذا كان الدين يعطى للعقل هذا الدور العظيم في أصول الاعتقاد التى هى
مفتحة كل دين فإِنَّه من غير المعقول أن يلبس ته هذا الدور بعد ذلك في أى
مرحلة لاحقة من مراحل الدين. فهناك إذن من البداية نوع من التآخى والتآلف بين
الدين والعقل. وهذا موقف مبني لا يجوز لأى كائن مهما علا قدره ولا لأى
سلطة مهما كان شأنها أن تغير من ذلك وتصنع خصومة بين الدين والعقل.

فإذا بدا هناك ما يوحى بالتعارض بين العقل والنقل فإن القاعدة في ذلك هى
الأخذ بما يدل عليه نظر العقل ودليله. ويقول الشيخ في هذا الصدد:

«اتفق أهل الملة الإسلامية، إلا قليلا ممن لا ينظر إليه، على أنه إذا تعارض العقل
والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النظر طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول
مع الاعتراف بالمعجز عن فهمه وتفويض الأمر إلى الله في عمله، والطريق الثانية
تأويل النقل مع المحافظة على قوايين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل.

(١) للرجع السابق ص ٤٦.

(٢) الإسلام والنصيرية مع العلم والفتنة ص ٤٨.

(٣) إسماء الإصلاح ص ٣٣١.

وهذا الأصل، الذي قام على الكتاب في صحيح السنة وعمل النبي صلى الله عليه وسلم، مهلت بين يدي اتعني كل سبيل، رازيت من سبيله جميع العقبات، واتسع له المجال إلى غير حد. فمنا عاء يبلغ نظر الفيلسوف حتى يلعب إلى ما هو أبعد من هذا؟ (١).

واتسع مجال العقل إلى غير حد من شأنه أن يفتح مجالا واسعا لاختلاف الآراء وتعدد الرؤى الفكرية، الأمر الذي يثرى الحياة الفكرية للأمة ويساعدها على الوصول إلى أفضل الآراء لحل مشكلاتها المختلفة، كما يؤدي إلى الإبداع الفكري الذي يشمل جميع مجالات الحياة. والأمة التي ينشط فيها العقل ويتحرك فيها الفكر أمة لا يخشى عليها من شيء لأنها تكون حية بحياة عقول أبنائها متحركة بحركة أفكارهم.

وفي مثل هذا المناخ الفكري السليم يخشى التعصب الأعمى وما يصحبه من ضيق في الاق و تحجر في الفكر، ويحل محل ذلك، التسامح واحترام وجهات نظر الآخرين، واختراض حسن النية فيما يصدر عنهم من آراء وأفكار حتى فيما يتصل بأمور الدين. وفي هذا الصدد يبرز الإمام محمد عبده ومما اشتهر بين المسلمين وعرف من قواعد أحكام دينهم، وهو إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد، حمل على الإيمان ولا يجوز حمله على الكفر. فهل رأيت تسامحا مع أقوال الفلاسفة والحكماء أوسع من هذا؟ (٢).

٥- خاتمة:

لقد اتضح لنا من خلال ما عرضناه في الصفحات السابقة أن الدعوة الإصلاحية للشيخ محمد عبده تقوم في جوهرها على أساس من العقل وتحكيمه في كافة المجالات وتمكينه من أداء دوره كاملا في هذه الحياة حتى يمكن للأمة أن تهتض من كبوتها، وتزِيل عن كاهلها أثقال الخلف، وتسير في طريقها بخطى ثابتة متحررة من ظلمات الجهالة وغشاوات الخرافات والأوهام منسجمة بالعلم متحصنة بالدين.

(١) الإسلام والنصرانية مع العلم والمدينة ص ٥٢، ٥٣.

(٢) المرجع السابق ص ٥٣.

ونحن اليوم لا نزال أخرج ما نكون إلى استيعاب هذه الدروس القيمة من تراث الإمام محمد عبده، فكلماته لا تزال تعبر عن أوضاعنا وكأنه - رغم مرور ما يقرب من قرن من الزمان - لا يزال يعيش يتنا شخص أدواتنا الفكرية ويصف لها العلاج، وهكنا تظل أفكار العظماء نابضة بالحياة تشر أضواءها في كل مكان.

وقد كان لأفكار الشيخ صلاحها الواسع في كل مكان في العالم الإسلامي. ولكن أجيالنا الجديدة تفتقر إلى معرفة عظمائنا من أمثال الإمام محمد عبده والانتفاع بما خلفه لنا من فكر وما جمته شخصيته من كفاح طويل في سبل ترسيخ قواعد الفكر الصحيح والنطق السليم الذي هو بداية الطريق لكل نهضة ومفتاح التقدم أمام كل أمة.

لقد دعا الشيخ محمد عبده إلى أن «العقل يجب أن يحكم كما يحكم الدين، فالدين صرف بالعقل، ولا بد من اجتهاد يعتمد على الدين والعقل معا حتى نستطيع أن نواجه المسائل الجديدة في المدنية الجديدة، ونقتبس منها ما يفيدنا؛ لأن المسلمين لا يستطيعون أن يعيشوا في عزلة، ولا بد أن يتسلحوا بما تلح به غيرهم، وأكبر سلاح في الدنيا هو العلم، وأكبر عسلة في الأخلاق هو الدين، ومن حسن حظ المسلمين أن دينهم يشرح صدره للعلم ويحض عليه، وللعقل ويدعو إليه، وللأخلاق الفاضلة التي تدعو إليها المدنية الحاضرة» (١).

ولكن الأمر الذي يؤسف له أنه كلما سار بنا ركب النهوض خطوة إلى الامام أطلت برأسها من هنا وهناك عناصر التخلف التي تسمح بالدين وتساخر بالياسة لتجلبنا إلى الوراء خطوات. ومن هنا تعثرت الأمة في سيرها وتخلفت مسيرتها في الوقت الذي يسرع فيه غيرنا الخطى حتى بعثت الشقة يتنا وبينهم، وأصبحنا في مؤخرة الركب ننعي حظنا العاثر، ونبحث هنا وهناك عن شماعات نعلق عليها قصورنا ونقصيرنا.

(١) رعاة الإصلاح ص ٢٢٧.

إن القضية المصيرية اليوم أمام الأمة الإسلامية هي قضية التخلف في شتى المجالات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والعلمية والمادية وفي مجالات التفكير الديني، والعقل ينبغي أن يأخذ دوره كاملاً لإنقاذ الأمة من هذه هذه التخلف. أما شغل الأمة بقضايا إطالة اللحى وتقصير الثياب والدفاع عن النقاب والسواك وتعدد الزوجات وما شاكل ذلك من أمور هامشية فإنه يعد جناية في حق الأمة وتمويها لها عن مسيرتها نحو التقدم واللاحاق بركب العصر.

• • • •

تصوير اخيكم سعيد هلال ٢٠١٩/٢٠٢٠

تصوير اخيكم سعيد هلال ٢٠١٩/٢٠٢٠

"فصل السادس" حول مفهوم التصوف الإسلامي

- الإنسان كائن متميز.
- التصوف ظاهرة إنسانية عامة.
- التصوف وفكرة التأثير والتأثر.
- صعوبة البحث في التصوف.
- أهم تعريفات التصوف.
- الاتجاه الأخلاقي.
- الاتجاه الزهدي.
- الاتجاه التعبدى.
- نشأة التصوف الإسلامى.

تمهيد:

قبل أن ندخل في صميم الحديث عن موضوع هذا البحث الموجز^(١) حول بعض المفاهيم الخاصة بمعنى التصوف الإسلامي ونشأته وأهم تعريفاته نود أن نشهد لذلك بتوضيح بعض النقاط العامة التي يمكن أن تكون مدخلا أو مقدمة لهذا البحث والتي تتعلق بالوضعية الخاصة للإنسان في هذا الوجود وما تشكله الحياة الروحية بالنسبة للإنسان بصفة عامة.

الإنسان كائن متميز:

فالإنسان يعد كائنا فريدا في هذا الوجود. وقد حاول الفلاسفة والمفكرون منذ القدم وضع تعريف يكون شاملا لكل خصائص الإنسان. ولكنهم لم يتفقوا على تعريف معين. فقد قيل إن الإنسان حيوان ناطق، وقيل إنه مدلى بالطبع أو كائن اجتماعي، وقيل إنه حيوان أخلاقي، وقيل إنه مختصيان متدين، وقيل غير ذلك.

وإذا كان قد شاع في الفلسفة قديما وصف الإنسان بأنه حيوان ناطق بمعنى أنه كائن عاقل فإن وصف الإنسان بأنه حيوان أمر يدعو إلى التأمل. صحيح أن الإنسان لديه كل علامات الحيوان، فهو كائن حي يحس ويتغذى وينمو ويتحرك، ولديه دوافع قوية مثل دافع حب البقاء والدافع الجنسي وغير ذلك من دوافع شأنه في ذلك شأن غيره من الحيوانات.

ولكن الإنسان من ناحية أخرى إذا قارناه بكثير من الحيوانات نجد أنها تتفوق عليه في أمور كثيرة. فقرة إبصاره ضعيفة وحاسة الشم لديه محدودة جدا، وسمعه قاصر. والأسلحة الطبيعية لديه كالمخالب تكاد أن تكون معدومة تماما. وقوته الجسمية ليست بلدى بال، حيث لا يستطيع أن يمشى أو يسبح بسرعة تفوق بعض

(١) ألقي هذا البحث في ملتقى الفكر الإسلامي الحادق والعشرين الذي عقد في ولاية منسكرا بالجزائر في نهاية شهر أغسطس ١٩٨٧.

الحيوانات، فضلا عن أنه يولد عاريا بدون أن يكون له فراء أو شعر يحميه من الحر والبرد مثل الحيوانات. وطفوئته طويلة في الوقت الذي نجد فيه بعض الحيوانات تستطيع أن تستقل بنفسها بعد ساعات من ولادتها.

وعلى الرغم من هذا القصور الظاهر لدى الإنسان بالقياس إلى الحيوان فإنه قد أصبح سيد الطبيعة لأنه يملك سلاحا رهيبا هو سلاح العقل الذي به استطاع أن يغير شكل الحياة على الأرض ويخضع لإرادته كل شيء تقريبا في هذا الكون الذي سخره الله له. ومن هنا كان وصف الإنسان بأنه كائن عاقل أو حيوان ناطق. وهكذا يتضح لنا أن الإنسان رغم أنه من ناحية يمكن أن يوصف بأنه حيوان إلا أنه من ناحية أخرى ليس خاضعا تماما مثل الحيوان لقانون المصنعة البيولوجي. فالشيء الذي يعرفه الحيوان مزقبط دائما بغرض مادي. إنه يرى ويفهم ما هو نافع له أو لنوعه فقط. أما الإنسان فإن لديه القدرة على الارتقاء والسمو فوق ذلك كله. فالذي يجعل الإنسان إنسانا ليس هو هذا الجانب المادي الحيواني. إن هناك شيئا آخر هو الذي يجعله إنسانا: إنه العقل والروح والنفس^(١).

أو بمعنى آخر هو- كما يقول الإمام الغزالي- تلك الصفة الباطنة التي يتميز بها الأدمى عن البهائم والتي بها يترك حقائق الأمور. ويعبر الغزالي عن ذلك في موضع آخر بقوله: إنها تلك الغريزة التي تسمى النور الإلهي... وقد تسمى العقل وقد تسمى البصيرة الباطنة وقد تسمى نور الإيمان واليقين... وهذه الغريزة خلقت ليعلم بها حقائق الأمور كلها. فمقتضى طبيعتها المعرفة والعلم^(٢).

التصوف ظاهرة إنسانية عامة

وليس هناك في هذا الوجود كائن آخر غير الإنسان شرفه الخالق سبحانه وتعالى بأن خلقه بيديه وسواه وعلمه^(٣) وجعله في أحسن تقويم، ثم أضاف إلى ذلك كله ما هو أهم وهو تلك النفحة الإلهية التي جعلت منه كائنا آخر مختلفا عن كل الكائنات الأخرى.

(١) انظر منخل إلى الفكر انقلبي لبوخيشكي ومن ترجمتها ص ٩١ وما بعدها- طر الفكر العربي ١٩٦٦- القاهرة.

(٢) إحياء علوم الدين للغزالي ١/٩٤، ٢٩٩/٤ (طبع مصطفى البابي الحلبي القاهرة ١٩٣٩).

(٣) انظر الآية ٧ من سورة الانعطاف.

ومن أجل ذلك كان جديراً بأن يطلب الله من الملائكة أن يسجدوا له. وفي ذلك يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَإِذَا سُوِّتَ وَتَقَوَّتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [الحجر: (١)].

ومن هنا -من هذه النخبة الروحية الإلهية التي أضافها الله إلى نفسه- أصبح للإنسان حياة روحية تختلف عن حياته المادية وإن كانت مترتبة بها. وهذه الحياة الروحية قدر مشترك لدى كل الناس منذ بدء الخليقة حتى قيام الساعة. وقد تمثلت هذه الحياة الروحية لدى الإنسان في صور مختلفة لدى كل الشعوب وفي كل العصور.

وهكذا يمكن القول بأن التصوف -بمعنى الحياة الروحية للإنسان من حيث هو إنسان- يعد ظاهرة إنسانية عامة وفطرة بشرية موجودة في كل العصور وفي كل الأديان، فنجد لها لدى أتباع الديانات السماوية، كما نجد لها لدى أتباع الديانات الوضعية مثل البوذية، أو لدى بعض الاتجاهات الفلسفية مثل الأفلاطونية الحديثة. كما يمكن العثور على مثل هذه الميول في الهند القديمة ولدى الصينيين القدماء.

ومن أجل ذلك قيل إن التصوف يمثل نهراً روحياً عظيماً يسير عبر جميع الأديان^(٢) غير أن ما يميز هذه الظاهرة في الديانات السماوية هو الاتجاه المباشر نحو الله.

والتصوف بوجه عام يعتبر فلسفة حياة وطريقة معينة في السلوك يتخللها الإنسان لتحقيق كماله الأخلاقي وعرفاته بالحقيقة وسعادته الروحية. والتجربة الصوفية واحدة في جوهرها والاختلاف بين صوفي وآخر يرجع في أساسه إلى تفسير التجربة ذاتها المتأثرة بالحضارة التي ينتمي إليها كل واحد منهما^(٣).

وتعتمد التجربة الصوفية بالدرجة الأولى على القلب -ومن هنا يستعصى فهمها على العقل- لكن هذا لا يقلل من قيمتها وأهميتها في حياة الإنسان.

(١) قد ورد هذا المعنى أيضاً في سورة (من) ٧٢ وفي سورة الحج ٩.

(2) Annemarie Schimmel: Mystische Dimensionen des Islam. P. 3 (Aalen 1979).

(3) راجع: مدخل إلى التصوف الإسلامي للدكتور/ أبر الوفا الغنيسي الشناراني ص ٣ - دار الثقافة للطباعة ونشر بالهامة ١٩٧٦ م.

فلا ينبغي أن نعد القلب- كما يقول الفيلسوف المسلم محمد إقبال- قوة خاصة خفية. إنه لا يعدو أن يكون أسلوباً بشرياً لتحليل معرفة الحقيقة دون أي تدخل من جانب الحس.

لوقد صاحب الرياضة الدينية الإنسانية منذ أقدم عضورها كما قبلنا على ذلك الكتب المترلة ولؤلؤات الصوفية للجنس البشري. فمن العير إذن النظر إلى هذه التجربة باعتبارها وهما من الأرواح.

وليس هناك ما يبرر قبلنا للمستوى العادي للتجربة الإنسانية باعتباره حقيقة واقعة، ورفضنا لغيره من المستويات باعتبارها غامضة وعاطفية. فحقائق الرياضة الدينية شأنها شأن غيرها من حقائق التجربة الإنسانية. وكل حقيقة من هذه الحقائق تتساوى مع غيرها في قدرتها على التوصل إلى المعرفة^(١).

وإذا كان التصوف بصفة عامة يعد -كما سبق أن أشرنا- ظاهرة إنسانية عامة فإن مصطلح التصوف -كما تعرفه اللغة العربية- خاص بما يعرف بالحياة الروحية في الإسلام. وهناك بطبيعة الحال نظير لهذا المصطلح في لغات الشعوب الأخرى.

التصوف وفكرة التأثير والتأثر

ونود هنا أن تنبه إلى حقيقة يتجاهلها كثير من الباحثين في التصوف الإسلامي، وبخاصة من المؤلفين الأجانب المولعين بفكرة التأثير والتأثر. فهذه الفكرة على الرغم من أهميتها في بعض التواحي -تعد من أخطر المزالق في يد الباحث الذي يتصلى للدراسة التيارات الفكرية والنظريات الدينية-. فالفكر البشري من خاضعا مثل المادة الجامدة لقانون العلة والمعلول.

ولا يجوز الحكم بأن فلسفة من الفلسفات متأثرة بفلسفة أخرى بناء على مجرد ظهور فكرة من الأفكار في الفلسفة الأولى وظهور فكرة مشابهة لها في الفلسفة الثانية إلا إذا كانت هناك بالفعل دلائل واضحة مستمدة من الشلة التاريخية بينهما^(٢).

(١) محمد الفكري الدين في الإسلام للدكتور محمد إقبال- ترجمة علي محمود ص ٢٢ وما بعدها القلعة ١٩٦٨.

(٢) راجع مقدمة د. أبو العلا عفيفي لكتاب في التصوف الإسلامي وتاريخه لنيكولون ص ١٠٠ ك. القلعة ١٩٥٦.

وهكذا فإنه إذا كان التصوف فطرة بشرية وظاهرة إنسانية عامة فليس هناك مبرر على الإطلاق لمحاولة البحث عن جذور التصوف الإسلامي في غير الإسلام، وذلك بالبحث عن هذه الجذور في التصوف الهندي أو الفارسي أو المسيحي أو غير ذلك من نزعات زوحية لدى شعوب أخرى. فلم تختص أمة دون غيرها بهذا الجانب الروحي الملتصق بالإنسان أينما كان وأنى كان.

ولكن يمكن التمييز في هذا الصدد بين النزعة الصوفية التي هي نزعة عامة لدى جميع الشعوب وفي كل الأديان وبين الأشكال التي تشكل فيها هذه النزعة أو النظريات التي تنطوي عليها. فهذه الأشكال أو النظريات - التي هي لاحقة وليست سابقة للنزعة الصوفية - يمكن أن تتأثر بطريقة أو بأخرى بما لدى الآخرين من نظريات وأشكال.

صغوية البحث في التصوف:

والكتابة في التصوف من الأمور الصعبة، إذ إنه من الصعب على مراقب خارجي أن يفهم التصوف إلا إذا كانت له تجربة فيه^(١).

فالتصوف تجربة روحية ذاتية يعانيها التصوف، وهو نفسه لا يستطيع التعبير عنها، وإذا جادل أن يعبر عنها خاتمة اللفاظ. ومن هنا كان قول الإمام الغزالي في هذا الصدد:

وكان ما كان مما لست أذكره فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر^(٢)

وقد عبر عن ذلك أبو نصر السراج الطوسي (ت ٣٧٨هـ - ٩٨٨م) صاحب كتاب اللمع بقوله: «إن الأرائل الذين تكلموا في هذه المسائل... إنما تكلموا بعد قطع الغلات وإماتة النفوس بالمجاهدات والرياضات والمنازلات والوجد والاحترق

(١) عبرت عن طلبه الصغوية أيضا A. Schimmel بحيرة التصوف الإسلامي (op. Cit., P. XVII) بقولها: «الكتابة عن التصوف الإسلامي تكاد أن تكون من الأمور المستحيلة. ففقد الخطوة الأولى تظهر للغير سلسلة جبال مترامية أمام عينه. وكلما كان تتبع المرء للطريق أطول كلما بدا له الأمر أكثر صغوية للبرق في هدف على الإطلاق».

وتشبه من يريد الكتابة عن التصوف بالعميان الذين طلب منهم وصف الفيل - فكل واحد منهم وصف الجزء الذي استطاع أن يلمسه بيده، ولكنهم جميعا عجزوا عن وصف الفيل ككل (op. Cit., P.3).

(٢) المنقذ من الضلال للغزالي ص ٦٥ - تحقيق د. عبد الحليم محمود ودمبله - مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٤.

والمبادرة والاشتياق إلى قطع كل علاقة قطعهم عن الله عز وجل طرفه عين،
وقاموا بشرط العلم ثم عملوا به ثم تحققوا في العمل فجمعوا بين العلم والحقيقة
والعمل، (١).

ولا يجوز التقليل من شأن هذه الصعوبة - فلارس التصوف الذي ليست له
فيه تجربة قد يذهب في فهمه لأقوال الصوفية فهما لم يقصدوه أو يشرها تفسيراً
يتناقض مع ما يريدون التعبير عنه. فمن ذاق عرف ومن لم يذوق لم يعرف كما
يقولون.

ومع إحساننا بهذه الصعوبة إلا أنه لا مانع لنا من محاولة الاقتراب من
هذه التجربة الصوفية ومحاولة فهم أبعادها ولا نقول الغوص في أعماقها...
وهناك صعوبة أخرى أمام دارس التصوف تمثل في كثرة الاتجاهات الصوفية
وتشعبها وتفرعها، وكثرة التراث الصوفي سواء منه المخطوط أو الذي لا يزال
مخطوطاً لم ير النور بعد.

أهم تعريفات التصوف:

ليس هناك في الواقع تعريف واحد متفق عليه لظاهرة التصوف بين الصوفية
أو بين المشتغلين بدراسة التصوف. وهناك أكثر من مائة تعريف للتصوف. تعبر كل
منها في الغالب عن ناحية خاصة من نواحي التصوف أو تشير إلى وجهة نظر
خاصة لصوفي معين أو إلى حالة غالبية على صوفي في وقت من الأوقات.
وهكذا تشكل الحالة الراحنة الغالبة على التصوف الأساس لتفسير ما يقول
«فكل واحد منهم - كما يقول الطوسي - يتكلم من حيث وقته، ويجب من حيث
حاله، ويشير من حيث وجدته» (٢).

وفي هذا المعنى يقول الإمام الغزالي في الإحياء: «فإن عادة كل واحد منهم
أن يخبر عن حال نفسه فقط». وفي موضع آخر يقول:

(١) الملح لاير نصير السراج الطوسي ص ١٩ / ٢٠ تحقيق د. عبد الحليم محمود وجميلة - دار الكتب الحديثة
بمصر ١٩٦٠.

(٢) الملح ص ١٤٠.

وهؤلاء أقوالهم تعرب عن أحوالهم؛ فلذلك تختلف أحوالهم ولا تنفق،
لأنهم لا يتكلمون إلا عن حالتهم الرائعة الغالبة عليهم^(١).

وقبل أن تعرض لأهم تعريفات التصوف نود أن نشير هنا باختصار إلى
الخلاف الكبير والجندل الكبير الذي أثير حول الأصل الذي اشتقت منه كلمة صوفي
أو تصوف:

فقد ذهب البعض إلى أن كلمة صوفي مشتقة من الصفاء. وهذا يعني أن
الصوفي يعد واحداً من خاصة أهل الله الذين ظهر الله قلوبهم وصفاهم من
كنوزات الخلية. وذهب فريق آخر إلى القول بأن كلمة الصوفي مشتقة من الصف،
بمعنى أن الصوفي من حيث حياته الروحية في الصف الأول، لا اتصالاً بالله.

وذهب آخرون إلى القول بنسبة الصوفي إلى المشتقة وهذا يعني أن أصل
التصوف متصل بأهل الصفة وأهل الصفة - كما هو معروف - اسم كان يطلق على
بعض فقهاء المسلمين في صدر الإسلام. الذين كانوا يؤوّن إلى صفة بناها لهم
الرسول عليه الصلاة والسلام خُارج المسجد بالمدينة؛ نظراً لأنه لم تكن لهم بيوت
يأرون إليها.

وقد رفض كثير من الباحثين هذه الاشتقاقات لأن اللغة العربية لا تميزها،
وإن كان التصوف في حقيقة أمره يشتمل على كل هذه المعاني المشار إليها.

وذهب أبو الريحان البيروني (ت ٤٤٨هـ) قديماً وبعض المشرقين حديثاً
إلى أن لفظ الصوفي مأخوذ من أصل يوناني هو كلمة (سوفيا) اليونانية التي تعني
الحكمة. وهذا الرأي لا يستقيم لسبب بسيط وهو أن التسمية بالصوفي كانت
موجودة في العربية قبل ترجمة الحكمة اليونانية إلى العربية.

والرأي الذي عليه غالبية الباحثين هو أن كلمة صوفي منسوبة إلى الصوف،
وهذا الاشتقاق لا يخالف القياس اللغوي وقد قال به أبو نصر السراج قديماً حيث
يقول: «نسبوا إلى ظاهر اللباس؛ لأن لبس الصوف كان دأب الأنبياء عليهم السلام
وشعار المتكفين»^(٢) وأبو نصر السراج هو صاحب أقدم كتاب عربي معروف في
التصوف وهو كتاب (اللمع).

(١) إحياء علوم الدين ج ١ ص ٢٤، ٨٢

(٢) اللمع ص ١١

ويؤيد هذه البة إلى الصوف نعرض عديلة من أقوال المؤلفين المسلمين -
كما يقول المشرد نولذك أيضا- فأنلسون في القرنين الأولين للإسلام كانا
يلبسون الصوف وبخاصة من كان منهم يلك في حياته طريق الزهد. وكانا
يقولون: لبس فلان الصوف بمعنى تزهد ورغب عن الدنيا. فلما انتقل الزهد إلى
التصوف قالوا لبس فلان الصوف بمعنى أصبح صوفيا (١).

وإذا كانت كلمة الصوفي سبأ على ذلك- تسب إلى اللبس وهو مظهر
وشكل فليس معنى ذلك أن التصوف مجرد مظاهر وأشكال.

وإيا ما كان الأصل الذي اشتق منه مصطلح الصوفي والتصوف فإن العبرة
ليست في المظهر ولكن في المضمون الذي يشمل عليه التصوف.

وهنا ما يؤخذ من التعريفات العديدة للتصوف.

وأول تعريف للتصوف الإسلامي نجده لدى معروف الكرخي (ت ٢٠٠هـ)
حيث يقول: «التصوف الأخذ بالحقائق والياس بما بأيدي الخلق» (٢).

ولن يتسع للمجال هنا بطبيعة الحال لاستعراض كل التعريفات التي قيلت
وبان مضامينها وما تشير إليه. ولكننا نكفي فقط بالإشارة إلى بعض الاتجاهات
البارزة في تعريفات التصوف.

(١) الاتجاه الأخلاقي:

لا جدال في أن السمو الأخلاقي وتصفية النفس من الشرور والآثام
والارتقاء إلى أعلى درجات الكمال الخلقى من الأمور الأساسية في التصوف، بل
يجعلها البعض مرادفة للتصوف. ومن هنا نستطيع فهم هذه النوعية من التعريفات
التي تركز على الجانب الخلقى.

فأبو بكر الكاتبي (ت ٣٢٢هـ) يقول في تعريفه للتصوف:

«التصوف خلق. فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء».

(١) تراجع: في التصوف الإسلامي وتاريخه لنيكولون ص ٦٦ وما بعدها. وكذلك: د. عبد الحليم محمود
في نشرته لكتاب للتقذ من الضلال ص ٨٥ وما بعدها.

(٢) رسالة تنشيرية ج ١ ص ٧٨ هامش ٢ تحقيق د. عبد الحليم محمود- دار الكتب العلمية بالقاهرة.

وسئل أبو محمد الجري (ت ٣٦١هـ) عن التصوف فقال:

«الدخول في كل خلق سنى والخروج من كل خلق دنى».

ويحمد أبو الحسين النورى (ت ٢٩٥هـ) التصوف بأنه خلق فيقول:

«ليس التصوف رسماً ولا علماً ولكنه خلق» ويعمل ذلك بقوله: «لأنه لو كان رسماً لحصل بالمجاهدة ولو كان علماً لحصل بالتعليم ولكنه تخلق بأخلاق الله. ولن تستطيع أن تقبل على الأخلاق الإلهية بعلم أو رسم».

ويوضح من هذه النماذج من تعريفات التصوف تركيزها العام على الجانب الخلقى بوصفه أساس التصوف وثمرته في الوقت نفسه. وعلى الرغم من أن هذه الحقيقة لا مرأى فيها إلا أن البعض يرى أن هذه التعريفات غير كافية في الكشف عن حقيقة التصوف. فليس كل من بلغ الدرجة العليا في الأخلاق الكريمة يعد صوفياً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة.

ومن هنا لا يعد سقراط الذى كان داعية للفضيلة في المجتمع اليونانى وتمسكاً بالمثل العليا- لا يعد صوفياً، كما لا يعد الحسن البصرى صوفياً، مع أنه كان مثلاً صادقاً للشعور الأخلاقى والسلوك المثالى^(١).

(ب) الاتجاه الزهدى:

وإذا كان البعض قد سوي بين التصوف والخلق كما رأينا- اعتماداً على أقوال بعض الصوفية- فهناك أيضاً من يذهب إلى تعريف التصوف بالزهد. وفي أقوال الصوفية أنفسهم ما يؤكد ذلك.

فقد سئل سمعون (ت حوالى ٢٩٧هـ) عن التصوف فقال: «لا تملك شيئاً ولا يملكك شيء»^(٢).

وقال أبو الحسين النورى: «الصوفى من لا يتعلق به شيء ولا يتعلق بشيء».

وقال أبو الحسن الحصرى: «التصوف قطع العلائق ورفض الخلائق واتصال

بالحقائق».

(١) راجع د. عبد الحليم محمود فى: المنقذ من الضلال ص ٩٨ وما بعدها.

(٢) الرسالة القشيرية ج ١ ص ٥٤ هامش ١.

وقال أبو علي الروضباري (ت ٣٢٢هـ): «الصوفي من ليس الصوف على الصفا وأطعم نفسه طعام الجفا ونبذ الدنيا وراء القفا وسلك سبل المصطفى».

وقال رويم: «التصوف مبنى على ثلاث خصال: التحمك بالفقر والافتقار، والتحقق بالذل والإيثار، وترك التعرض والاختيار».

ويقول سهل بن عبد الله التستري: «التصوف قلة الطعام والكون إلى الله والفرار من الناس»^(١).

ولعل تعريف التصوف بالزهد هو الأمر الذي يتلخّص إلى ذهن كثير من الناس. فالتصوف رجل زاهد في الدنيا، راغب عنها، لا يتعلق قلبه بها. ولكن تعريف التصوف بالزهد لا يكفي أيضا للكشف عن حقيقة. فليس كل زاهد متصوفاً وإن كان كل متصوف زاهداً.

هنا فضلاً عن أن الصوفية الذين يفهم من أقوالهم غلبة الاتجاه الذهني أو الأخلاقي في تعريف التصوف لهم أيضاً من الأقوال ما يكشف عن جوانب أخرى للتصوف.

ومن ناحية أخرى نجد أن زهد غير الصوفي هلته الاستمتاع في الآخرة. أما الصوفي فإنه يزهد في الدنيا لأنه يتزهد عن أن يشغله شيء عن الله.

(ج) الاتجاه التعبدى

ولا يكفي أيضاً تعريف الصوفي بالعابد. فالصوفي كثير العبادة. ومن هنا يخلط كثير من الناس بين الصوفي والعابد، ولكن ليس كل عابد صوفياً فهناك فرق بين عبادة الصوفي وعبادة غير الصوفي.

فالصوفي يعبد الله لأنه مستحق للعبادة لا طمعاً في جنة أو خورقاً من نار. ومن هنا كان القول الذي ينسب إلى رابعة العدوية:

«اللهم إن كنت أعبدك خوفاً من نارك فألقني فيها، وإن كنت أعبدك طمعاً في جنتك فأحرمني منها، وإن كنت أعبدك لوجهك الكريم فلا تحرمني من رؤيته».

(١) يراجع: في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ٢٠ وما بعدها.

ولعل خلط الناس بين الصوفي والعابد والزاهد هو الذي حدا بابن سينا إلى تحديد هذه المفاهيم حتى تضح القروق بينها حيث يقول في كتابه الإشارات:

- ١- المعرض عن متاع الدنيا وظيائها يخص باسم الزاهد.
- ٢- المواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد.

٣- المتصرف يفكره إلى قلبي الجزوت مستديما لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف. والعارف هكذا ابن سينا هو الصوفي (١).

ومن هنا يتضح أن التصوف ليس فقط مجرد خلق أو زهد أو عبادة، إنه كل هذه للمعاني مجتمعة ومتعها شيء آخر. إنه العرفان بالله والاتصال به والقرب منه والشوق إليه والقناء في حبه.

وهذا يتبين لنا من أقوال الصوفية أيضا:

فقد سئل أبو سعيد الخراساني (ت ٤٦٨هـ) عن التصوف فقال:

«الصوفي من صفى ربه قلبه فامتلا قلبه نورا ومن حل في عين اللذة يذكر الله».

ويقول الجنيد: «التصوف أن تكون مع الله بلا علاقة» ويقول أيضا: «التصوف هو أن يمتك الحق عنك ويحييك به».

ويقول أبو بكر الكتاني: «التصوف صفاء ومشاهدة».

ويقول جعفر الخليلي (ت ٣٤٨هـ): «التصوف طرح النفس في العبودية والخروج من البشرية والنظر إلى الحق بالكلية».

ويقول أبو الحسن الحصري (ت ٣٧١هـ): «إذا وجد الصوفي ربه لم ينظم بعد ذلك إلى شيء سواء» (٢).

فالتصوفية هم - كما يقول الإمام الغزالي - السالكون لطريق الله تعالى خاصة. ويحدد الغزالي معالم طريقتهم بقوله:

(١) د. عبد الحليم محمود في: التقى من الفلال من ١٠ وما بعدها.

(٢) راجع: في التصوف الإسلام وتاريخه من ٣ وما بعدها.

لؤل شروطها: تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى.

ومفتاحها: استغراق القلب بالكلية بذكر الله.

وآخرها: الفناء بالكلية في الله.

وهكذا يتهي الأمر إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول والاتحاد وطائفة الوصول وكل ذلك خطأ^(١).

والعقل هو الذي يفصل في ذلك بين وجه الصواب في الأحوال التي تطرأ على العارفين. وفي ذلك يقول الغزالي في كتابه مشكاة الأنوار عن العارفين بعد خروجهم إلى سماء الحقيقة وتحليلهم الاتحاد أو الحلول أو ما شاكل ذلك:

«العارفون - بعد العروج إلى سماء الحقيقة - اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق. لكن منهم من كان له هذه الحال عرفانا علميا، ومنهم من صار له ذلك حالا ذوقيا. واتفت عنهم الكثرة بالكلية، واستغرقوا بالقرابية للحضة، واستوفيت فيها عقولهم فصاروا كالبهوتين فيه، ولم يبق فيهم متع لا لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم أيضا، فلم يكن عندهم إلا الله. فكروا سكرًا دفع دونه سلطان عقولهم. فقال أحدهم قلنا الحق وقال الآخر: سبحاني ما أعظم شأني. وقال آخر: ما في الجبة إلا الله. وكلام العاشق في حال السكر يطوى ولا يحكى. فلما خف عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد، بل شبه الاتحاد مثل قول العاشق في حال فرط عشقه: «أنا من أهوى ومن أهوى أنا»^(٢).

نشأة التصوف الإسلامي،

بعد أن ألقينا نظرة سريعة على أهم تعريفات التصوف نتقل الآن إلى الحديث عن النقطة الأخيرة في هذا البحث حول نشأة التصوف الإسلامي.

لقد قيل كلام كثير في هذا المجال وحاول البعض الرجوع بالتصوف الإسلامي إلى أصول غير إسلامية كما لو أن الأمر هو أن الإسلام يخلو من حياة روحية، وأنه في حاجة إلى عمية تلقح من عناصر أخرى، كما ذهب البعض إلى اعتبار التصوف بمثابة ثورة روحية في الإسلام.

(١) للفرد من الضلال ص ٦٥.

(٢) مشكاة الأنوار: تحقيق د. أبو الملا عتيق ص ٥٧ - القاهرة ١٩٦١.

وقد سبق أن بينا أن الإنسان بما هو إنسان له حياة روحية يتفرد بها عن كل ما عداه من المخلوقات. ولم يكن الإسلام كدين في يوم من الأيام في حاجة إلى ما يسمى بالثورة الروحية. ولنا نميل إلى إطلاق لفظ الثورة على الدين الإسلامي رغم أنه قد قلب بالفعل موارد الحياة التي كانت سائدة عند ظهوره رأساً على عقب. فالإسلام دعوة ورسالة إلهية أنت خير البشرية في دنياها وآخرتها.

وسيل كثير من الباحثين الأجانب إلى تجريد العقلية الإسلامية وتجريد الدين الإسلامي نفسه من كل الصفات النبيلة أو الجوانب الإبداعية. فإذا زار فيه شيئاً من ذلك سارعوا بنسبتها إلى أصول غير إسلامية.

وهذا ما حدث بالنسبة إلى العوامل التي أدت إلى نشأة التصوف الإسلامي. فقد ذهب بعض الباحثين وبخاصة من المشرقين إلى القول بأن التصوف الإسلامي في صميمه يعد حركة بعيدة عن روح الإسلام أنت إلى المسلمين من القرس أو من الهند وكانت بمثابة رد فعل للعقلية الآرية ضد دين فرضه الغزاة المسلمون على أهل تلك البلاد.

وذهب آخرون إلى القول بأن هذه الحركة استمدت أصولها من الرهبة المسيحية التي وصلت إلى المسلمين وهي تحمل في ثناياها ما تحمل من الأفكار الأفلاطونية الحديثة والأفكار الغنوصية الرواقية وغيرها من أفكار كانت متشرة في مصر والشام عند الفتح الإسلامي.

وفي مقابل هذين الاتجاهين هناك الرأي الذي عليه غالبية المسلمين وهو الرأي الذي يقول بأن التصوف الإسلامي قد نشأ من صميم الإسلام ذاته. وقد ذهب إلى ما يقترب من هذا الرأي بعض كبار المشرقين أيضاً من أمثال نيكولون في أخريات حياته وماسينيون.

فقد قام ماسينيون يبحث مصطلحات الصوفية وأرجعها إلى مصادرها الأولى، وانتهى في بحثه إلى أن مصادر المصطلحات الصوفية أربعة.

أولها: القرآن وهو أهمها جميعاً.

ثانيها: العلوم العربية الإسلامية كالحديث والفقه وغيرها.

وثالثها: مصطلحات التكلمين الأوائل.

ورابعها: اللغة العلمية التي تكونت في الشرق في القرون التي للصحبة الأولى من لغات أخرى كال يونانية والقارسية وغيرها وأصبحت لغة العلم والفلسفة^(١).

ومن هنا يمكن القول بأن التصوف الإسلامي قد نشأ نشأة إسلامية صرفة. فالقرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة فيهما من الإشارات العديدة والتوجيهات الكثيرة ما ساعد على تنمية هذا الشعور القطري بين كثير من المسلمين. وقد مرت هذه الشأ بمرحلتين:

أولهما: مرحلة تستوعب القرنين الأولين وهي المرحلة التي عرفت بمرحلة الزهد. وأهم صفات وخصائص هذه المرحلة كان الإحساس النيتى العميق والشعور الغامر بالضعف الإنسانى والخوف الشديد من الله والتفويض التام والخضوع لإرادته.

ولم تكن هذه المرحلة تعبر عن حركة منظمة داخل أماكن معينة مثل الزوايا أو غيرها. ويعبر الحسن البصرى عن جوهر هذه المرحلة وهو واحد من أعظم أقطابها- بقوله: «ليس الزهد طعاما ولا لبسا وإنما هو الخشوع لله»^(٢).

ويمكن القول بأن الحسن البصرى (ت ١١٠هـ) كان يمثل فى هذه المرحلة تيار الزهد القائم على أسس الخوف من الله بينما كتبت رابعة العدوية (ت ١٨٥هـ) تمثل فى القرن الثانى الهجرى تيار الزهد القائم على أسس حب الله تعالى^(٣). ونصور لنا الإمام القشبرى السمات التي تتميز بها هذه المرحلة والتطورات التي بررت فيها فيقول:

لم يتخذ أفاضل المسلمين بعد رسول الله ﷺ لأنفسهم صفة يصنفون بها سوى صفة رسول الله ﷺ، إذ لا خيلة فوقها. فقل لهم الصحابة. ولما أدركهم أهل العصر الثانى سعى من صحب الصحابة: التابعين. ودأرا فى ذلك أشرف سعة ثم قيل لمن بعدهم: أتباع التابعين. ثم اختلف الناس وتباينت المراتب فقل لحواص الناس ممن لهم شأ عناية بأمر الدين: الزهد والعباد.

(١) فى التصوف الإسلامى وتاريخه: من مقدمة د. ليونجلا عيسى ص (٦). انظر أيضا ص ١٢.

(٢) المرجع السابق ص ٦٩ وما بعدها.

(٣) مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٠٤.

ثم ظهرت البدع وحصل التنازع بين الفرق فكل فريق ادعوا أن فيهم زهاداً- فاتفرد خواص أهل السنة للراعون أنفسهم مع الله تعالى الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم الصوف. واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة (١).

وهكذا تأخر إطلاق مصطلح الصوفي والتصوف بالمعنى الذي نعرفه اليوم حوالي قرنين من الزمان بعد ظهور الإسلام. فقد كان الإقبال على الدين والزهد في الدنيا غالباً على المسلمين في الصدر الأول للإسلام. فلم يكونوا في حاجة إلى وصف يمتاز به أهل التقى والعكوف على الطاعات والانقطاع إلى الله.

وقد طرأ على تيار الزهد تحول واضح منذ أوائل القرن الثالث الهجري بعد أن عرفه الزهاد في هذه المرحلة باسم الصوفية، فقد اتجهوا إلى الكلام عن معان ومفاهيم لم تكن معروفة من قبل. تكلّموا عن الأخلاق والنفس والسلوك والمقامات والأحوال والمعرفة والفناء والاتحاد والحلول ووضعوا القواعد النظرية، كما اتخذوا رسوماً عملية معينة لطريقتهم وأصبحت لهم لغة رمزية خاصة لا يشاركون فيها ضواهم. وأطلق الصوفية منذ ذلك العصر وما بعده تسميات خاصة على علمهم فوصفوه بعلم الباطن ويعلم الحقيقة، وقد اكتمل التصوف الإسلامي واستوى على سوقه خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين.

وقد ظهرت في هذين القرنين ملامح تيارين مختلفين للتصوف أحدهما تيار سني يلتزم رجاله بتعاليم الكتاب والسنة، وتيار شبه فلسفي يميل رجاله إلى الشطح والانطلاق من حال الفناء إلى الاتحاد أو الحلول. وقد اختفى تيار الشطح في القرن الخامس الهجري وثبتت دعائم التصوف السني بفضل رجال من أمثال القشيري والإمام الغزالي الذي كان له فضل كبير في ترسيخ قواعده وإزالة النفور الذي كان قائماً ضد التصوف من جهات عديدة. وبذلك بدأ التصوف السني يتشر في العالم الإسلامي.

وفي القرنين التاليين لعصر الغزالي ظهر تيار جديد في التصوف الإسلامي وهو تيار التصوف الفلسفي. وقد مزج رجاله أذواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية

(١) الرسالة القشيرية ج ١ ص ٦١، ٦٢.

واستخدموا في التعبير عن ذلك مصطلحات فلسفية استمدوها من مصادر عديدة.
وهذا اللون من التصوف قد تأثر بالمذاهب والفلسفات الأجنبية^(١).

ويشير ابن خلدون في مقدمته إلى هذا اللون من التصوف فيقول:

«إن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة التكلمين في الكشف وفيما وراء الحس
توغلوا في ذلك. فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة. . وملأوا الصحف من
مثل الهروي في كتاب المقامات له، وغيره وتبعهم ابن العربي وابن سبعين
وتلميذهما ابن العفيف وابن الفارض والنجم الإسرائيلي في قصائدهم»^(٢).

وقد تحدث ابن خلدون في هذا الصدد عن الموضوعات الأساسية التي اهتم
بها أقطاب التصوف الفلسفي وأشار إلى بعض العناصر التي كان لها تأثير على
تفكيرهم في هذا الصدد مما لا مجال لتفصيل القول فيه في هذا البحث القصير.

ولكن ظهور التصوف الفلسفي في القرنين السادس والسابع الهجريين لم
يزحزح التصوف السني عن مكانه أو يحل محله: فقد انتشر التصوف السني المبني
على الكتاب والسنة بتأثير الغزالي انتشارا واسعا في العالم الإسلامي ولادهر على
أيدي عدد من كبار شيوخ الطرق الصوفية.

ومنذ ذلك الوقت دخل التصوف السني مرحلة عملية لا تزال مستمرة حتى
اليوم وأصبح يمثل بالنسبة لملايين كثيرة في العالم الإسلامي فلسفة حياة. وضار
جميعا له نظم وقواعد ورسوم خاصة بعد أن كان قبل ذلك من حظ أفراد يظهر
بين حين وآخر هنا وهناك في العالم الإسلامي دون أن يكون بينهم روابط يجمع
شملم ويوحد جمعهم^(٣).

تصوير اخيكم سعيد هلال ٢٠١٩/٢٠٢٠

(١) راجع: مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ١١١ وما بعدها، ص ٢٢٧.

(٢) مقالة ابن خلدون ص ٤٧٣. دار الفكر (بدون تاريخ).

(٣) مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ٢٨٥ وما بعدها.

تصوير اخيكم سعيد هلال ٢٠١٩/٢٠٢٠

الفصل السابع

القيم الخلقية في الفكر الإسلامي

- تمهيد.
- الأخلاق في الإسلام.
- الأخلاق في الفكر الإسلامي.
- الفضيلة لدى مفكرى المسلمين.
- نظرية السعادة :

١- رأى ابن مسكويه.

٢- رأى الإمام الغزالي.

تعليد،

مفهوم القيم من المفاهيم الشائعة في حياتنا اليومية، فكثيرا ما تحدث عن القيم ونشكو في أحيان كثيرة من انهيار القيم، ونعبر عن الحاجة الملحة للإنسان المعاصر إلى الإحساس بالقيم، بعد أن انتشرت الطغية التي نأخذ بها الأمور، والتي أدت بنا إلى علم إدراك القيم الحقيقية للأشياء والأشخاص، ويرتبط بضالة الإحساس بالقيم ظواهر كثيرة مثل التخلف والانحلال واليأس والتشاؤم، وفي المقابل يرتبط بازدياد الإحساس بالقيم مفاهيم التقدم والتأول والنظام والترابط.

وعندما تقوم دعوة للإصلاح والنهوض نراها تطلب بالأخذ بقيم جديدة تحمل محل قيم بالية عنى عليها الزمن، ولا يخلو حديثنا عن القيم في غالب الأحيان من خلط بين المفاهيم، وخلط بين القيم الحقيقية والقيم الوافقة، أو بين القيم الثابتة والقيم المتغيرة.

وهكذا نجد أن موضوع القيم من الموضوعات ذات الأهمية الكبيرة بالنسبة للحياة الإنسانية. وقد كانت محاولة توضيح هذا الجانب من حياتنا -على الدوام- جزءا أساسيا من كل فلسفة. ويرجع البحث في القيم أساسا إلى نظرية المثل الأفلاطونية وإلى آراء أرسطو.

وقد تعمق البحث واتسع نطاقه في هذا الموضوع في الفلسفة الحديثة والمعاصرة. وكان ظهور مصطلح نظرية القيم Axiology في البحوث الفلسفية في العصر الحديث تعبيرا عن الاهتمام المتزايد بهذا الموضوع، ويقصد بهذا المصطلح في هذا الصدد البحث في طبيعة القيم وأصنافها ومعاييرها. وقد أصبح بحث القيم بابا هاما من أبواب الفلسفة العامة، ويرتبط خاصة بعلم المنطق والأخلاق والجمال والإلهيات (١).

(١) للمعم الفيلسوف لمجمع اللغة العربية ص ٢٠٣، ومدخل إلى الفكر الفلسفي ص ٨٠.

ويمكن تقسيم القيم بصفة عامة إلى أربعة أنواع على النحو التالي:

(١) قيم عقلية وهى القيم التى ترتبط بمفهوم الحق، مثل قيمة البرهان أو القيم المتعلقة بالحقائق العلمية.

(٢) قيم جمالية تتعلق بمفهوم الجمال مثل القيمة الجمالية فى لوحة فنية أو مقطوعة موسيقية أو قطعة أدبية.

(٣) قيم دينية ترتبط بالدين، وتكون مصحوبة فى العادة بإحساسات الرهبة والخشوع.

(٤) قيم خلقية تتعلق بمفهوم الخير مثل قيمة العدل أو الصديق أو الأمانة، وهى قيم تتضمن مطلباً يعبر عنه بصيغة «ينبغي أن يكون»^(١).

والذى يعنينا فى هذا الفصل هو القيم الخلقية دون التقليل من شأن أنواع القيم الأخرى. وقد كان سقراط يعتبر الأخلاق لب الفلسفة ولم يكن فى ذلك مجانياً للصواب.

فالأخلاق من الموضوعات التى تشغل مكاناً كبيراً من اهتمام الإنسان، وتسحوظ على تفكيره، أو ينبغى أن تكون كذلك، فالإنسان لا يستطيع أن يستغنى عن الأخلاق فى أى لحظة من لحظات حياته، ولا يستطيع أن يستغنى عن مثل أعلى فى سلوكه، أو معيار للحكم على أفعاله وأفعال الناس بالخير أو الشر. ولا يمكن أن يتصور المرء إنساناً يعيش بلا ضمير يحاسبه إذا أخطأ، ويلومه إذا استمر فى الخطأ وتمادى فى الشر.

وهكذا نجد أن الإنسان لا يستطيع أن يعيش بدون قيم، فهو الكائن الوحيد فى هذا الوجود الذى فى وسعه أن يتقل من مرتبة الحاجات الطبيعية الصرفة إلى مجال القيم الخلقية. ومن هنا قيل إن الإنسان حيوان أخلاقى. ومهما كانت الدرجة التى قد يصل إليها الإنسان من التردى الأخلاقى فى وقت من الأوقات،

(١) مدخل إلى الفكر الفلسفى لبرنيسكى ص ٨٣ وما بعدها، والأخلاق النظرية ص ٨٩ وما بعدها.

الأخلاق في الفكر الإسلامي

ونظرا لأن القرآن والسنة تكفلا ببيان الطريق المستقيم الذي ينبغي أن يسلكه الإنسان ليكون قاضيا، فإن المسلمين في الصدر الأول للإسلام لم يكونوا في حاجة إلى البحث العقلي في أساس الخير والشر والفضيلة والريضة الخ.

وبعد أن تطور الفكر الإسلامي ونشأت مدارس علم الكلام دار نقاش بين المعتزلة وأهل السنة حول مسألة تعتبر من المسائل الأخلاقية الهامة وهي مسألة مدى قدرة العقل على التعرف على الخير والشر والحسن والقبح، وهذه المسألة وإن كانت من مسائل الأخلاق الهامة إلا أن أهل السنة والمعتزلة حين بحثوا فيها لم يكن فصلهم من وراء ذلك هو البحث مباشرة في الأخلاق.

وعلى أية حال فإن إجابة المعتزلة عن هذه المسألة كانت تتمثل في أن الخير والشر والحسن والقبح أمور ذاتية تحجب معرفتها بالعقل، بينما كان أهل السنة يذهبون إلى أن المرجع في معرفة ذلك هو الشرع، فما جعله الشرع حلالا فهو حسن وما جعله قبيحا فهو كذلك، وليس للعقل شأن في بيان الخير والشر كما هو متصل في علم الكلام.

ومنذ أوائل القرن الثاني الهجري بدأ المسلمون يختلطون ويمتزجون بغيرهم من الشعوب والثقافات الأجنبية المختلفة، ثم ترجموا علوم اليونان وقلبتهم إلى اللغة العربية. ونشأت فلسفة إسلامية وأصبح للمسلمين فلاسفة في الأخلاق وفي غير الأخلاق.

وهكذا بدأت الثقافات الأجنبية تجد طريقها إلى المجتمعات الإسلامية، فقل ابن المقفع في كتابه خلاصة ما حصل عليه من ثقافات الفرس والهند واليونان، ورائنا غير ابن المقفع من الأدباء يفعلون ذلك أيضا.

وكان للفلسفة اليونانية في العصر الذهبي للدولة العباسية تأثير كبير في ذم جماعة من مفكري المسلمين إلى البحث في الأخلاق بحثا فلسفيا، ومنذ ذلك الوقت نشأت الاتجاهات الفلسفية في الأخلاق الإسلامية، ويمكننا أن نلخص بوجه عام اتجاهات الأخلاقيين الإسلاميين فيما يأتي:

(١) اتجاه يعني بالأخلاق العملية المستقاة من القرآن والسنة والحكمة العربية، ويمثل هذا الاتجاه أبو الحسن البصري الماوردي (المشرفي عام ٤٥٠هـ).

صاحب كتاب أدب الدنيا والدين. ويفصح الماوردي عن اتجاهه في مقدمة كتابه هنا إذ يقول: وقد توخيت بهذا الكتاب الإشارة إلى آدابهما - الدنيا والدين - وتفصيل ما أجمل من أحوالهما. : مشبها من كتاب الله جل اسمه بما يقتضيه، ومن شئت رسول الله بما يراه، ثم مشبها بأمثال الحكماء وآداب البلغاء وأقوال الشعراء.

(٢) اتجاه غلب عليه النزعة الدينية والصوفية واختلط بكثير من النظر الفلسفي ويمثل هذا الاتجاه الإمام الغزالي في كتابه: إحياء علوم الدين وميزان العمل.

(٣) اتجاه بنى نظرياته على أسس فلسفية متأثرة تأثرا كبيرا بالفلسفة اليونانية ويمثل هذا الاتجاه الكندي والفارابي وابن سينا وإخوان الصفا وابن مكيه وابن باجه وابن طفيل وغيرهم (١).

الفضيلة لدى مفكرى المسلمين،

وكان لنظرية أفلاطون في الفضائل الأساسية: الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة، ولنظرية الأوساط الأرسطية في الفضيلة أثر كبير لدى الكثيرين من مفكرى المسلمين وبخاصة المشغولين بالأخلاق.

فقد جرى ابن مكيه والغزالي -على سبيل المثال- على رأى أفلاطون في أصول الفضائل الأربع المشار إليها. وفي ذلك يقول ابن مكيه:

«أجمع الحكماء على أن أجناس الفضائل أربع وهي: الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة. ولهذا لا يفتخر أحد ولا يتباهى إلا بهذه الفضائل فقط، فاما من اتخر بآبائه وأخلافه فلأنهم كانوا على بعض هذه الفضائل أو عليها كلها» (٢).

ويؤكد ابن مكيه على العدالة، لا بوصفها جزءا من الفضيلة العامة، بل -يعتبرها الفضيلة كلها (٣).

(١) انظر تاريخ الأخلاق للدكتور يوسف موسى ص ١٦٢ وما بعدها.

(٢) تهذيب الأخلاق لابن مكيه ص ١٧.

(٣) تهذيب الأخلاق ص ١١٩.

فإنه يحفل على الرغم من ذلك كائنات أخلاقية، يمزج في حياته الواقع المعاش بالمثل العليا، ويجمع في سلوكه بين مرتبة الحاجات الغريزية ومرتبة الضمير الخلقى والسمو الروحي.

ومن هنا كانت أهمية الدراسات الأخلاقية، فإنها ليست مجرد دراسات نظرية جافة منفصلة عن حياة الناس، وإنما هي دراسات مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بحياة الناس، ومترجمة بسلوكهم امتزاجاً عضوياً.

ومن الطبع أن يكون لفلاسفة المسلمين إسهام في هذا المجال انطلاقاً مما ورد في القرآن الكريم من ناحية، واسترشاداً بما خلقه فلاسفة اليونان - مما لا يتعارض مع قيم الإسلام - من ناحية أخرى. ولعل هذا يتجلى بوضوح في كتاب «ميزان العمل» للغزالي وكتاب «تهذيب الأخلاق» لابن مكيه - على سبيل المثال -.

ومن المفيد في هذا الصدد أن تلقى نظرة سريعة على دور الإسلام في مجال الأخلاق التي كانت تستظل عنصراً أساسياً في كل فلسفة.

الأخلاق في الإسلام:

لقد جاء الإسلام متمثلاً في الرسالة التي جاء بها محمد ﷺ الذي ركز على الأخلاق وتكميلها، ولخص رسالته كلها في عبارة جامعة حيث يقول: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»^(١).

وتمثلت تعاليم الإسلام في القرآن الكريم والسنة النبوية. وأخذ العرب يتبشرون هذه التعاليم وما اشتملت عليه من آداب وتشرع فانتعت مبادئهم وتفتحت عقولهم على آفاق جديدة من العلم والمعرفة^(٢).

ودعا الإسلام إلى الفضائل ونهى عن الرذائل جاعلاً سعادة الدنيا والآخرة جزاء من التزم بالفضائل، والشقاء والعذاب في الدارين عقاب من لم يلتزم بها. يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ

(١) روى البخاري في كتاب الأدب المفرد.

(٢) انظر كتاباً: تمهيد للفلسفة ص ٥١٠، ٥ - مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٢٩.

وَالنُّكْرَ وَالْبَغْيَ (١٠) [النحل] ويقول: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْفَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ قَلْبِيَّةً حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (١٧) [النحل].

وقد نقل الإسلام بتعاليمه اهتمام الناس من مجرد تأكيد الجانب المادى فى الإنسان، الذى يقوم على الأتانية البغضة، إلى تأكيد الجوانب الروحية والإنسانية، التى تمثل فى الحب والإيثار والإخاء والعطف والرحمة. إلخ.

يقول الرسول ﷺ: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً» (١).

ويقول: «مثل المؤمنين فى توادهم وتراحيمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى» (٢) ويقول أيضا: «المسلم من سلم الناس من لسانه ويده، والمؤمن من أمته الناس على دمائهم وأموالهم» (٣).

ويهدف الإسلام من وراء هذه التعاليم وأمثالها إلى إقامة مجتمع يتود فيه القيم الخلقية من صدق وعدل وأمانة وحب وإيثار. إلخ، ولكن الإسلام لم يرد بهذه التعاليم إقامة مذهب فى الأخلاق على غرار مذاهب الأخلاق اليونانية أو ما شابهها، فهذه المذاهب من صنع الإنسان الذى يخطئ ويصيب، أما تلك التعاليم فهى من عند الله الذى لا تخفى عليه خافية فى الأرض ولا فى السماء. وقد كانت تعاليم الإسلام ولا زالت وستظل إلى الأبد دعوة من عند الله إلى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، تأخذ بيد الإنسان إلى طريق خيرة وعزوة وتوصل به إلى المستوى الفاضل فى الإنسانية، فإذا التزم المسلمون بهذه التعاليم كانوا بحق خير أمة أخرجت للناس، يقول الرسول ﷺ: «توكلت فىكم شينين لن تضلوا بعلهما: كتاب الله وسنتى» (٤).

(١) روى مسلم فى كتاب البر والعلة والأدب.

(٢) روى مسلم فى كتاب البر والعلة والأدب.

(٣) أخرجه النسائى فى كتاب الإيمان.

(٤) روى الحاكم فى المستدرک من ابن جرير.

سعد

سعد

ولا يبعد الغزالي عن ذلك بتقريره في الإحياء وفي ميزان العمل لأهميات الفضائل الأربع التي هي جماع كل خير: وهي الحكمة والشجاعة والعفة والمهابة، بل إنه يرى رأى أفلاطون في المنالة - كما فعل ابن مسكويه أيضا - عندما يقول: إنها جماع كل فضيلة، كما أن الجور جماع كل رذيلة، وعلى هذا لا تكون المدالة واحدة من الفضائل الأربع، بل تكون جملتها معا^(١).

كما شاعت نظرية الأوساط في الفكر الإسلامي، وقد دعم هذا الاتجاه ما ورد في القرآن والسنة من الحث على الاعتدال والبعد عن الإفراط - التحريط في الأمور من مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾ [الإسراء: ٢٩] (٢).

ويعبر ابن مسكويه عن تبينه لنظرية الأوساط فيقول في (تهذيب الأخلاق) - بعد حديثه عن أهميات الفضائل - بما يأتي:

«ولما كانت هذه الفضائل أوساطا بين أطراف، وتلك الأطراف هي الرذائل وجب أن تفهم منها... ينبغي أن تفهم من قولنا إن كل فضيلة فهي وسط بين رذائل ما أنا واصفه... ينبغي أن يفهم معنى الوسط من الفضيلة إذا كانت بين رذائل بعدها منها أقصى البعد، ولهذا إذا انحرفت الفضيلة عن موضعها الخاص بها أدنى انحراف قويت من رذيلة أخرى. ولم تلم من العيب بحسب قربها من تلك الرذيلة التي تميل إليها. ولهذا صعب جدا وجود هذا الوسط، ثم التمسك به بعد وجوده أصعب» (٣).

ويقرر الغزالي أيضا أن الفضيلة وسط بين طرفين واعتدال، لأن كلا طرفي قصد الأمور قميم. ولكن إذا كان أرسطو قد أحال تحديد الوسط العسادي إلى العقل، وإلى خبرة الرجل الحكيم، فإن الغزالي يرى أن تحديد الوسط وحده الاعتدال من اختصاص العقل والشرع معا^(٤).

(١) فلسفة الأخلاق في الإسلام ١٥٣.

(٢) لقد ذهب أحد الباحثين إلى أن معيار الفضيلة الإسلامية ليس الوسط، وإنما معيارها الوحيد هو الناس الخلق، وهي وجهة نظر جديدة بالاعتبار (راجع تفصيل ذلك في: الفضائل الخلقية في الإسلام للذكور أحمد عبد الرحمن إبراهيم - الرياض - ١٩٩٢).

(٣) تهذيب الأخلاق ٢١، ٢٥.

(٤) فلسفة الأخلاق في الإسلام ١٥٦.

ولعل شيوخ نظرية الأوساط في الفكر الإسلامي يوحى بأنها ساخوذة أو متأثرة بنظرية الأوساط الأرسطية. فهل حدث بالفعل نقل أو تأثر في هذا العدد؟
يجيب المرحوم الدكتور محمد عبد الله دراز على ذلك بالنفي القاطع ويقول:
«لعل من المفيد أن نسجل تقارباً بين النظريتين، ولكننا نرى على وجه التحديد أن مسألة معرفة ما إذا كان يوجد أو لا يوجد بينهما بنوة تاريخية - غير مطروحة. فالدنيا كلها تعرف أن القرآن (الذي استمد منه المسلمون أصول نظريتهم) لاحق لنظرية أرسطو، ولكن الدنيا كلها تعرف من ناحية أخرى، أن من الخطأ اللين تاريخياً القول بفرض حدوث استعارة، فإن الصلة بين الفكر الإسلامي والفلسفة الهلينية لم تبدأ في الواقع إلا بعد قرنين من ظهور الإسلام»^(١).

نظرية السعادة:

وإذا كانت نظرية الأوساط الأرسطية لم يكن لها - كما يقول الدكتور دراز - تأثير جوهري على فلاسفة المسلمين فإن هناك نظرية أخرى كان لها تأثير بشكل من الأشكال على تفكيرهم وهي نظرية السعادة. فقد صادفت هذه النظرية اليونانية هوى لدى فلاسفة المسلمين، وقد تأثروا من غير شك بأراء فلاسفة اليونان في هذا المجال. ولكن ذلك لا يعنى أنهم كانوا مجرد ناقلين، فقد كانت لهم وجهة نظر متميزة تعبر عن هويتهم الإسلامية.

وهناك اتفاق بين فلاسفة المسلمين على أن الوصول إلى السعادة هو غاية الوجود الإنساني، وأن الطريق إليها هو السلوك الفاضل. يقول الفارابي في ذلك: «والأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة. والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل، وهذه هي خيرات لا لأجل ذواتها، بل إنما هي خيرات لأجل السعادة»^(٢). فالسعادة إذن هي الغاية القصوى.

وقد ذهب إخوان الصفا أيضاً إلى أن السعادة هي غاية الإنسان وتتحقق هذه السعادة ببلوغ الإنسان درجة من الكمال العقلي تجعل نفسه مستعدة لقبول الإلهام من الملائكة، فيصل بذلك لفهم أسرار الوجود المكنونة، والسييل إلى ذلك يكون بالأخلاق والعلم.

(١) دستور الأخلاق في القرآن ٦٧.

(٢) المدينة الفاضلة للفارابي (انتلا من تاريخ الأخلاق ١٧٧)

وقد جعل ابن باجة السعادة القصوى فى الاتحاد بالعقل الفعال للوصول إلى معرفة حقيقة الأشياء، وسيل ذلك هو تنمية «قوة العاقلة»، واستعمال النظر الصحيح، وإحراز الفضيلة.

أما ابن طفيل فقد جعل السعادة العظمى فى التشبه بالله واجب الوجود، واعتبر أفعال الإنسان الأخرى - «علا هذا التشبه بالله» - وسائل للوصول إلى هذه السعادة القصوى، وهى دوام «تأهله» له تعالى.

ولم يشذ ابن عربى عن غيره من فلاسفة المسلمين فى جعل غاية الإنسان هى السعادة، ورأى أن السيل إليها هو العلم الحق والمعرفة الصحيحة، وسيل هذا العلم - «بعد أن يظل العقل ما فى طاقته من جهد» - هو الحب الذى يؤدى إلى الاتحاد بالله والفتاء فيه (١).

وبعد هذا التمهيد الموجز نعرض فيما يلى - بشيء من التفصيل - لنظرية السعادة لدى كل من ابن مسكويه والغزالي.

(١) رأى ابن مسكويه:

يعد ابن مسكويه (المتوفى عام ٤٢١هـ / ١٠٣٠م) من فلاسفة الإسلام الذين عتروا عناية خاصة بالبحث الخلقى. وقد نال كتابه (تهذيب الأخلاق) شهرة كبيرة، حاول فيه أن يمزج تعاليم الفلسفة اليونانية بتعاليم الإسلام وعملية التوفيق بين الفلسفة اليونانية وبين تعاليم الإسلام كانت - بوجه عام - طابع الفلسفة الإسلامية. يحلوا ابن مسكويه «حلوا أفلاطون فى تحليله لقوى النفس الثلاث، وكذلك فى الفضائل الأربع التى هى الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة» (٢). ويرى ابن مسكويه أن السعادة لا تكون فى الفضيلة وحدها كما هو رأى سقراط وبين تابعه، بل السعادة على الإطلاق تكون عنده بالجمع بين جزئى الحكمة «النظرى والعمل». فبالفلسفة النظرية يمكن تحصيل الآراء الصحيحة والعلم التى تنبى بالعلم الإلهى، والتى إذا حصل عليها الإنسان ذهبت حيرته وسكن قلبه، ويظهر فيه الحق، فكانت لذته بذلك لا تعدلها فذة، وبالفلسفة العملية يمكن تحصيل الهيئة الفاضلة التى تصدر عنها الأفعال الجميلة، ويصل المرء لنكمال الخلقى.

(١) تاريخ الأخلاق ١٨٤ - ٢٢٠.

(٢) تهذيب الأخلاق ص ١٧ وما بعدها.

فإذا استكمل الإنسان شطري الحكمة - كما وصفنا - فقد سعد السعادة
الثامنة (١)

وقد جاءت الأدبان والشرائع تحض الناس على ذلك. رضى هذا الصدد يقول
ابن مكيه: «ويبذلن الأمرين (أى يجيزن الحكمة النظرية والعملية) بعث الله
الأنبياء صلوات الله عليهم ليحملوا الناس عليهما وذلك بأن الشريعة، وهى من
عند الله تعالى، لا تأمر إلا بالخير، وإلا بالآثاء التى تفعل السعادة، وبالجملة
تأمر بجميع الفضائل وتنبه عن جميع الرذائل» (٢)

ويرى ابن مكيه أن من الناس من هم أخيار بالطبع وإن قلوا، وهم لا
يصيرون إلى الشر بحال، ومن هم أشرا بالطبع لا يصيرون إلى الخير ولا يثرون
فيهم التهذيب، وبين هؤلاء وأولئك قوم يتقلون بالتهذيب إلى الخير وبالإهمال أو
العدوى إلى الشر والغواية (٣)

ومقياس الخير عنده أن يتبع المرء طبيعته، والإنسان له طبيعة هى النفس
العاقلة. فالإنسان يكون خيرا وسعيدا إذا دلت عنه أفعاله الإنسانية (٤)

ويرفض ابن مكيه الرأى القائل بأن سعادة الإنسان القصوى وخيره المطلق
فى اللذات الجسمية. فهذا رأى العامة وجهال الناس الذين تلتهب نفوسهم عند
ذكر الجنة والذين إذا زهدوا فى الدنيا فإلما ذلك على سبيل التجارة (٥)
والسعيد التام فى نظر ابن مكيه هو الذى توفر له حظ من الحكمة، فهو
مقيم بروحانيته مع الملأ الأعلى ولا يفعل إلا ما أراه الله منه، ولا يختار إلا ما
قرب إليه، ولا يخالفه إلى شئ من شهواته الرديئة، ولا يخدع بخدائع الطبيعة،
ولا يلتفت إلى شئ يعوقه عن سعادته، وهو الذى لا يحزن على فقد محبوب،
ولا يتحسر على فوت مطلوب (٦)

(١) تهذيب الأخلاق ص ١٠ وما بعدها

(٢) نقل عن: فلسفة الأخلاق فى الإسلام للدكتور يوسف موسى ص ٩٦

(٣) تهذيب الأخلاق ص ٣٣

(٤) تاريخ الطرقات الأخلاقية لابن بكر دكرى ٣

(٥) تهذيب الأخلاق ص ٤٣، ٤٤

(٦) تهذيب الأخلاق لابن مكيه ٨٧، ٨٨

وهذه السعادة تتألف من فارتق البدن، وصار لها وجود آخر أشرف من الوجود الإنساني في هذه الحياة، بحيث تعلم يقيناً أن كل ما كان يعد سعادة في الدنيا أموراً تافهة لا قيمة لها، ولم يكن يصح الالتفات إليها. وهكذا نجد أن ابن مسكويه رغم إخذه الكثير من آراء الفلاسفة اليونانية - قد ربط السعادة في النهاية بفعل كل ما يرضى الله وترك كل ما يفضبه.

(٢) رأى الإمام الغزالي:

أما رأى الإمام الغزالي (المتوفى عام ٥٠٥ هـ / ١١١١ م) في السعادة فيمكن القول بأن السعادة عندة تتمثل في الخير الأعلى كما كان يرى أرسطو، ولكن ما هو هذا الخير الأعلى في نظر الغزالي، أو ما هي الخيرات عموماً، ثم ما هو الخير الأعلى من بينها؟

يتحدث الإمام الغزالي في كتابه ميزان العمل^(١). عن الخيرات الكثيرة في هذه الحياة ويرجع بها إلى أربعة أنواع:

١- خيرات النفس: وهي أنهات الفضائل الأربع التي هي الحكمة والعفة والشجاعة والعنالة.

٢- خيرات البدن أو فضائله: وهي كذلك أربع تتمثل في الصحة والقوة والجمال وطول العمر.

٣- الخيرات الخارجية: وتتمثل أيضاً في أربعة أمور هي المال والأهل والعز وكرم العشرة.

٤- الخيرات أو الفضائل التوفيقية: وهي أربعة كذلك: هداية الله ورشده وتأييده وتأييده.

فالعزالي - كما نرى - جعل أنواع خيرات هذه الحياة أربعة، وجعل كل نوع منها أربع فضائل، فتكون ضروب السعادات هذه ستة عشر ضرباً. ولا مدخل للاجتهاد في نظر الغزالي في اكتساب شيء منها إلا الفضائل النفسية التي تكون بمجاهدة المرء نفسه، وردها إلى التوسط والاعتدال.

(١) ميزان العمل ص ٢٩٤ وما بعدها.

وهذه الخيرات التى لا بد من بعضها للتوصل إلى البعض الآخر، أو ليبلغ ذلك البعض كماله، ليس شئ منها هو الخير الأعلى، أى ليس شئ منها هو السعادة فى رأى الغزالي، وإن كانت السعادة فى حاجة إليها لتكون كاملة.

إن الخير الأعلى -عند الغزالي- هو السعادة الآخروية التى هى بقاء لا فناء له وسرور لا غم فيه وعلم لا جهل معه وغنى لا فقر بخالطه^(١). وهذه هى السعادة الحقيقية. وأما ما عدا ذلك، بما تعارف الناس على تسميته سعادة، فبمى كذلك إما خطأ كلفات هذه الحياة ومبراتها التى لا تعين على الآخرة، وإما شوع من التجوز مثل ما يوصل للسعادة الآخروية من سعادات الحياة التى تعيش فيها، فإن الموصول إلى الخير والسعادة قد يسمى خيرا وسعادة^(٢).

فالسعادة الحقيقية ليست إذن فى اللذة أو اللذات التى يصبو إليها الجهال والقصيرو النظر، فحتى ما كان منها فى الجنان من سائر ما أعد الله للمعتق^(٣).

ويرى الغزالي أن الطريق للحصول على هذه السعادة يتمثل فى العلم والعمل والعلم (لأن تأثير العمل إزالة ما لا ينبغي، والسعى فى العلم سعى فى تحصيل ما ينبغي، وإزالة ما لا ينبغي شرط لتفريغ المحل -أى النفس- لما ينبغي) فالعمل شرط للسعادة لأن المراد به تحصيل الفضائل، وكسر الشهوات، فلا تشغل بها النفس عن التطلع للناحية العالية الإلهية. والعلم هو الشرط الثانى لأن به يحصل للنفس الكمال فتكون أهلا لفيض رحمة الله عليها، فيضا تنقش به فى النفس الحقائق الإلهية، وفيضان هذه الرحمة من الله على النفس غاية المطلوب وهو عين السعادة التى للنفس بعد الموت.

تلك كانت بعض النماذج من التفكير الأخلاقى لدى فلاسفة المسلمين الذين لم يتركوا بابا من أبواب الفكر الفلسفى المعروف آنذاك إلا وكان لهم فيه إسجام ملحوظ.

ومن الواضح من هذه النماذج التى ذكرناها الحرص الشديد على الخط العام للفلسفة الإسلامية والذى يتمثل فى التوافق التام بين الدين وأعتقل وإزالة ما قد يبدو أنه تناقض أو نزاع بينهما.

(١) المراجع السابق ص ٢٩٤ وما بعدها.

(٢) المراجع السابق ١ ٥١٣ ٣

(٣) فلسفة الأخلاق من الإسلام ص ١٦٨

الفصل الثامن

هوامش على صلة الفلسفة

الإسلامية بالفلسفة الأوربية^(٥)

- تفهيد.
- تفاعل حضارى.
- صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الحديثة.
- أ - الغزالي وديكارت.
- ب - ابن سينا وديكارت.
- ج - الغزالي وديشيد هيوم.
- د - اسبينوزا والفلسفة الإسلامية.
- هـ - الغزالي والفلسفة النقدية.
- و - إخوان الصفا وابن خلدون.
- ز - ليبنتز والفلسفة الإسلامية.
- خاتمة.

(٥) لقد كان هذا البحث فى الأصل محاضرة ألقى فى الجمعية العلمية المصرية منذ سنوات.

تهليل

في البداية نود أن نوضح ما نقصده بعنوان هذا الفصل :

(١) لقد عملنا وضع كلمة هوامش في عنوان حديثنا لأن الأمر لا يدور حول دراسة متعمقة شاملة للموضوع، وإنما يدور حول إبداء بعض الملاحظات العامة التي قد تكون مفيدة بوصفها منطلقات لدراسات متخيزة، فهي إذن مجرد هوامش نرجو من خلالها أن ننبه الأذهان إلى هذه المنطلقات.

(٢) نقصد بصلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوربية تلك الصلة بالفلسفة الأوربية اللاحقة للفلسفة الإسلامية، وبصفة خاصة الفلسفة الأوربية الحديثة أما صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوربية القديمة أو الوسيطة فيكون حديثنا عنها حديثاً عابراً.

وهناك عنا ذلك بعض الملاحظات الأخرى العامة التي لا بد من التنبيه إليها قبل الدخول في الموضوع حتى لا يساء فهم ما سيقال :

أولاً: التراث الإنساني أخذ وعطاء ولا توجد أمة عريقة في التاريخ إلا وقد أعطت كما أخذت من هذا التراث، ولا يعقل أن تكون هناك أمة تبدأ من نقطة الصفر وتضرب صفحاً عن تراث الآخرين ومنجزات البشرية قبل ذلك.

ثانياً: ليس من غرضنا هنا أن تتغنى بأمجاد أسلافنا ونجتز ذكريات حلوة جميلة تدغدغ عواطفنا، وإنما نحاول بعقلانية أن نواجه مركب النقص الذي نعاني منه إزاء الغرب باستعادة الثقة في النفس بهدف أن يكون ذلك حافزاً لنا إلى الانطلاق من جديد نحو ترسيخ دعائم نهضة فكرية جديدة.

ومن جانب آخر لا أفهم هذا الجدل الذي ينحو إليه البعض والذي ينشئ في تعذيب أنفسنا بلا مبرر وترسيخ مركب النقص في أدمغتنا... وأعني بذلك تلك النعمة التي نَجدها في بعض البحوث والتي تعلى دائماً من كل فكرة نجدها في الفلسفة الغربية وتقلل في الرقت نفسه من أهمية الفكرة ذاتها إذا كانت واردة في الفلسفة الإسلامية، وأقرب الأمثلة على ذلك الأفكار المناظرة لأفكار ديكارت في الفلسفة الإسلامية وكذلك بعض أفكار هيوم التي لها نظير لدى بعض فلاسفة المسلمين كما سنشير إلى ذلك فيما بعد.

تفاعل حضاري

لقد شهدت الحضارة الإسلامية انفتاحاً متقطع النظر على الفلسفة الغربية القديمة وأعني بذلك الفلسفة اليونانية. وتضع لنا أهمية هذا الانفتاح من قول ابن رشد: إن الاطلاع على كتب الأقدمين واجب بالشرع سواء في ذلك ما قالوه في النظر في أمر المقاييس العقلية أو ما قالوه في النظر في الموجودات، وعبارته في ذلك تقول:

... يجب علينا إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السابقة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم. فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إن كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه، وإن من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها وهو الذي جمع أمرين: أحدهما: ذكاء الفطرة، والثاني: العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية - فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدى إلى معرفته حق المعرفة، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى^(١).

(١) انظر: فصل المقال لابن رشد ص ١٨٠، ١٧ في مجموع بقرات «مظلة» لمن يشده يضم فعل المقال والكشف عن مناهج الأدلة - بيروت ١٩٨٢

وكلام ابن رشد هنا لم يكن مجرد كلام نظري لم يتقل إلى مرحلة التنفيذ، بل كان بمثابة دفاع عن موقف اتخذته الفلسفة الإسلامية قبله منذ القرن التاسع الميلادي بدءا بالكندي إلى أن انتهى إلى ابن رشد في القرن الثاني عشر الميلادي (ت ١١٩٨م).

ولا يمكن فهم الفلسفة الإسلامية في كثير من جوانبها إلا بعد معرفة الفكر اليوناني القديم فقد كان التفاعل والتلاحم بينهما أمرا لا يحتاج إلى دليل أو برهان.

وفي المقابل كان التفاعل والتلاحم واضحا بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط. ولا يمكن فهم الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط فهما جيدا إلا بعد معرفة الفلسفة الإسلامية. وإذا كنا قد أكدنا على الصلة الحميمة بين الفكر الفلسفي الإسلامي والفلسفة اليونانية فإننا هنا أيضا نؤكد على الصلة الحميمة بين الفكر الفلسفي الإسلامي والفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط. وقد بين المشرق الأسباني المعروف أسين بلاثيوس - في بحث له عقد فيه مقارنة بين ابن رشد وتوماس الاكويني - أن توماس عرف آراء ابن رشد وانتفع بها^(١). كما أن العالم الأسباني المعاصر سلفادور جومث نوجالس قد أكد بصفة قاطعة أن الفلسفة الإسلامية قد أثرت تأثيرا حاسما في تفكير الغرب في القرون الوسطى^(٢).

ولنا في حاجة بعد هذه الإشارات الواضحة إلى الوقوف طويلا عند صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوروبية في العصر القديم والوسيط. وهناك العديد من الدراسات والبحوث في هذا الصدد.

صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الحديثة

ولكن الحقل الذي لا يزال في حاجة إلى المزيد من الدراسات والبحوث هو مدى صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوروبية في العصر الحديث، وقد يمكن أن يقال بصفة عامة إنه إذا كانت الفلسفة الإسلامية قد أثرت تأثيرا حاسما - سلبا أو

(١) انظر: تراث الإسلام ٢/ ٢٦٢ (هاشم للترجمة). سلسلة عالم المعرفة بالكويت.

(٢) الفلسفة الإسلامية وتأثيرها الحاسم في فكر الغرب ص ٤٦ - ترجمة هشام الكماك الدار التونسية للنشر.

إيجاباً- في الفلسفة الأوربية في العصر الترميضي، وإذا كانت الفلسفة الوسيطة قد أثرت بدورها في الفلسفة الأوربية الحديثة فإنه يمكن القول بأن هذا تأثيراً غير مباشر للفلسفة الإسلامية على الفلسفة الحديثة، وإن كان هذا لا يعنى عدم وجود تأثير مباشر أيضاً.

ولكن هذه دعوى ربما يراها البعض دعوى عرضة لا دليل عليها، وهذا البعض ليس فقط على الجانب الغربي، بل على الجانب الإسلامي أيضاً، وربما يكون الرفض من البعض على الجانب الإسلامي أقوى ولشدته على الجانب الغربي.

(أ) الغزالي وديكارت

وكمثال للرفض على الجانب الغربي ما قاله لي الأستاذ أنطون اشيتالر A. Spitaler وهو أستاذ مشرق بلوز يهتم باللغات النامية وله سمعة طيبة في الأوساط الاستشراقية. فعندما أعددت رسالتي للدكتوراه بالاملية في جامعة ميونيخ مقارناً فيها مقارنة تفصيلية بين منهج الشك لدى كل من الغزالي وديكارت واتيت في هذا البحث إلى إثبات اتفاق الفيلسوفين اتفاقاً يكاد أن يكون تاماً في خطوات المنهج وكذلك في النتائج التي ترتبت على استخدام هذا المنهج- رأى أستاذي راينهارد لاوت R. Lauth -الذي لا يعرف العربية- ضرورة قيام أحد المشرقين بمراجعة النصوص الواردة في الرسالة والتي ترجمتها من العربية إلى الالمانية. وقد وقع الاختيار على الأستاذ اشيتالر لهذا الغرض.

وقد اعتمد هذا الأستاذ مشكورا ما قمت به من ترجمات دون أن يغير حرفاً واحداً إلا أنه قال إنه على الرغم من وجود تشابه واضح بين أفكار ديكارت والغزالي فإننا لا يمكن أن نقول بأن ديكارت قد تأثر بالغزالي، وكل ما يمكن أن يقال هو أن الأمر يدور حول توافر خواطر. وكان ردي عليه أن اهتمامي في البحث كان منصبا على المقارنة الفلسفية التي أظهرت التشابه الذي يكاد أن يكون تاماً بين أفكار الفيلسوفين، ولم أتعرض في بحثي من قريب أو بعيد إلى مسألة التأثير والتأثر، والصلة التاريخية بين كل من الغزالي وديكارت، فهذا موضوع آخر يحتاج إلى أدلة مادية لا أملكها.

ولكن هناك أستاذ آخر اسمه الأستاذ فاين Wein - الذي كان يدرس لديه في جامعة جين زميل لنا هو عبد الغفور الأسود- عندما قرأ البحث قال من تلقاء نفسه: إن هذا يعنى أن الغزالي وليس ديكارت هو أبو الفلسفة الحديثة وهناك بعض الباحثين المسلمين قد قطع -دون دليل مادي- بتأثير ديكارت بالغزالي. ومن بينهم الأستاذ شريف في الهند في كتابه بالإنجليزية عن الفكر الإسلامي^(١)، وعثمان الكعك في تونس. ولكتنا نود أن نصرف النظر عن هذه الدعاوى التي تنقصها الأسانيد. ونشير فقط إلى أحدث ما توصل إليه الباحثون في هذا الصدد.

لقد ترجم الزميل عبد الصمد الشاذلي - الذي يعيش في ألمانيا منذ أكثر من أربعين عاما- كتاب المنقذ من الضلال للغزالي إلى الألمانية ونشره عام ١٩٨٨ في أشهر سلسلة فلسفية في ألمانيا وهي سلسلة المكتبة الفلسفية. وأشار في مقدمته للترجمة إلى أن هناك حقيقة ثابتة تمثل في أن بعض المشرقين الذين كانت تربطهم صلة صداقة بديكارت كان لديهم النص العربي لكتاب المنقذ من الضلال للغزالي، وهو الكتاب الذي عرض فيه الغزالي منهجه الفلسفي الذي يتفق مع منهج ديكارت.

ومن بين هؤلاء الأصدقاء كان المشرق الشير جاكوب جوليوس Jakob Golius (١٥٩٦-١٦٦٧)، كما كان لدى ليفينيوس فارنر Levinus Warner - وهو تلميذ لجوليوس المشار إليه - مخطوط لكتاب المنقذ من الضلال. وقد آل هذا المخطوط عام ١٦٦٥ - أي بعد خمسة عشر عاما فقط من وفاة ديكارت - آل إلى مكتبة جامعة ليدن بهولندا، ولا يزال هناك حتى اليوم في مكتبة جامعة ريك بليان تحت رقم (١) or. 946. وفضلا عن ذلك لا يزال هناك حتى اليوم في قسم المخطوطات العربية بالمكتبة الوطنية في باريس تحت رقم 1331 (fol. 25-24) مخطوط لكتاب المنقذ من الضلال كان معروفا في فرنسا في العصر الذي عاش فيه ديكارت.

(١) لقد قام الدكتور أحمد شلي شرحة هذا الكتاب إلى العربية

ومعروف أن كتاب المنقذ من الضلال للغزالي ينضمّن أهم خطرات الشكّ الشبهجي لدى الغزالي. وإن كان عثمان الكعاك التونسي والدكتور أبو ردة يقطعان بأنه قد كانت هناك ترجمة لاتينية لكتاب المنقذ من الضلال موجودة في عصر ديكارت. ولكن المكتبة الوطنية الفرنسية قد نفت في ردها بتاريخ ٢٩/٨/١٩٨٩ على استفسار الزميل عبد الصمد الشاذلي عن الترجمة اللاتينية وجود مثل هذه الترجمة لديها، ونفت أن يكون لديها ما يسمى بمكتبة ديكارت كما أشار إلى ذلك المؤرخ التونسي عثمان الكعاك^(١).

ولا يزال الموضوع في حاجة إلى مزيد من البحث يتطلب من الباحث التقل بين مكبات باريس وهولندا والفايكمان.

(ب) ابن سينا وديكارت:

ولا تقتصر صلة ديكارت بالفلسفة الإسلامية عند حدود الصلة المشار إليها بالغزالي، بل يمكن أن تمتد الصلة إلى غيره من الفلاسفة المسلمين. وأحدث بحث في هذا الصدد هو رسالة دكتوراه اشتركت في مناقشتها في جامعة الإسكندرية وعنوانها «النفس الإنسانية بين ابن سينا وديكارت- دراسة مقارنة». وانتهى الباحث إلى القول بأن «أوجه الشبه العديدة التي قادتنا إليها الدراسة المتعمقة لموضوع النفس الإنسانية بين ابن سينا وديكارت دفعتنا إلى القول باحتمال وجود صلة بين الفيلسوفين أو بعبارة أخرى باحتمال تأثر ديكارت بابن سينا سواء كان ذلك بطريق مباشر أو بطريق غير مباشر. والذي يزيد ذلك الاحتمال قوة سيان.

السبب الأول: ما ترجم إلى اللاتينية من مؤلفات ابن سينا منذ القرن الثاني عشر حتى القرن السادس عشر الميلادي (...).

والسبب الثاني: أثر ابن سينا في الفكر اللاتيني المسيحي^(٢).

(١) تراجع أيضا: د. محمد عبد الهادي أبو ريده في بحثه حول «العلاقات بين الفكر الفلسفي الإسلامي وبين الفكر الفلسفي الأوربي في العصور الوسطى والحديثة» ص ٢٠- وهو بحث أعده ليكون تحفة إلى طه حسين في مؤتمر دولي في مدريد، مارس ١٩٩٠. وتراجع أيضا كتابنا: تمهيد للفلسفة ص ٢٥٣ وما بعدها.

(٢) تراجع ص ٢٠٥، ٢٠٠ من الرسالة المشار إليها من إعداد فتاوى محمد فتاوى أحمد.

ولكن الامر كما نرى يدور في دائرة الاحتمال، ولا يزال الامر يحتاج إلى بحوث تتفرع على استحصال دراسة الجانب التاريخي بناء على أدلة قوية.

(ج) الغزالي وديشيد هيوم:

وإذا كان الأمر يدور محل نزاع حول مدى تأثير ديكارت بأفكار الغزالي أو عدم تأثيره فيما يتعلق بالشك المنهجي فإن هناك قضية أخرى من القضايا التي عرضها الغزالي بالتفصيل في كتابه «تهافت الفلاسفة» وهي مشكلة السببية لا يشك أحد في أنها نقلت إلى اللاتينية في العصر الوسيط في أوروبا مع بقية قضايا الكتاب المذكور وردود ابن رشد عليها في كتابه «تهافت التهافت».

وينفى الغزالي أن يكون هناك تلازم ضروري بين السبب والمبب في الأمور للمشاهدة، ويرجع الغزالي اعتقادنا بضرورة وجود هذا التلازم إلى العادة فقط. ويكرر هذا النقد ذاته على لسان ديفيد هيوم في القرن الثامن عشر ولم يزد فيه شيئاً على ما قاله الغزالي. وكل الفرق بين الغزالي وهيوم أن الغزالي يعتقد أن نفى الارتباط الضروري بين الأسباب والسيات رد التأثير إلى الله الذي هو مسبب الأسباب جميعاً. أما هيوم فإنه ينفى السببية ويقول بالعادة ويقف عند هذا الحد ولا يجعل الله علة الأشياء.

وقد قال إرنست رنان في القرن الماضي في كتابه عن ابن رشد والرشدية^(١): «إن هيوم لم يقل في نقد مبدأ السببية أكثر مما قاله الغزالي».

إن عدم اطلاع هيوم على أفكار الغزالي التي كانت مشهورة في أوروبا باللاتينية أمر بعيد الاحتمال. ولكن هذا ليس هو الأمر الذي نريد أن نؤكد عليه هنا. فما نريد أن نشير إليه في هذا الصدد هو تعليق إثنين من المفكرين المسلمين على وجهة نظر كل من الغزالي وهيوم:

لقد قال الدكتور أحمد فؤاد الأهواني -رحمته الله- في كتابه (في عالم الفلسفة):

«إن العلم الحديث قد أخذ بوجهة نظر هيوم فآثر الابتعاد عن القول بالسببية وبالأسباب كأنها قوى مؤثرة في السيات»^(٢).

(١) ص ١١٢ من الترجمة العربية

(٢) راجع ص ١٤٥ من الكتاب المذكور.

وفى المقابل يقول المرحوم الأستاذ عباس العقاد: «المعلوم أن الغزالي يرى أن الأسباب ظواهر تقارن الميات وليست هي علتها، وهو زأى يوافق عليه العلم الحديث الذى يكفى بوصف الظواهر ولا يدعى استقصاء عللها»^(١)

وإذا كان الأمر كذلك وهو أن العلم الحديث يخلق مع النقد الذى وجهه كل من الغزالي وهيوم لمبدأ السببية فإننا لا نفهم ما يقوله الدكتور الاهوتى نفسه حين يقول: «لقد اصطفت الحضارة الأوربية آراء ابن رشد الفيلسوف فى العلم فنهضت نهضتها العلمية التى تشهد ثمرتها فى العصر الحاضر، وسار المسلمون وراء الغزالي فتأخروا علميا مما هو واقع أمام بصرنا»^(٢).

ومعروف أن ابن رشد رفض وجهة نظر الغزالي فى السببية رفضا قاطعا واتهمه بالسفسطة.

وأعتقد أن التناقض واضح بين ما قاله الدكتور الاهوتى تعليقا على وجهة نظر هيوم وكلامه هنا عن الغزالي. فالفكرة ذاتها باعتراف ريتان نجدها عند الغزالي وهيوم، فلماذا إذن نعود إلى إذلال أنفسنا ونعد الفكرة إذا كانت فى رأس فيلسوف مسلم دليلا على التخلف، وإذا كانت فى رأس فيلسوف أوربى نعدّها دليلا على التقدمية؟

تلك هى عقدتنا فى عالمنا العربى الإسلامى: عقدة مركب النقص..

ولكننا بترسيخها فى الأذهان لن نستطيع أن نتقدم خطوة واحدة إلى الأمام. كما لن نستطيع أن نقضى على عقدة التفوق فى نفس المواطن العربى. وسنظل فى نظره أقواما متخلفين عاجزين لا نحظى لا بالاحترام ولا بالتقدير.

ومن جانب آخر فإن جعل الغزالي مشولا عن تأخر المسلمين منذ القرن الثانى عشر الميلادى يعد تبسيطاً غير مقبول لمشكلة حضارية معقدة، وتجاهلا للعوامل العديدة التى أدت إلى انهيار الصرح الفلسفى، إذ لا يعقل أن مفكرا واحدا يتحمل مسؤولية انهيار الحضارة الإسلامية منذ القرن الثانى عشر الميلادى. هنا إذا كان هذا الانهيار الفلسفى بعد الغزالي قد وقع بالفعل.

(١) راجع: ابن رشد للعقاد ص ٧٧.

(٢) فى عالم الفلسفة للدكتور الاهوتى ص ١١٧.

...

...

ف هناك بعض المشرقين مثل ماكس هورتن وديبور يرفضون هذا الادعاء، ويقول ديور في ذلك: «كثيرا ما يقال إن الغزالي قضى على الفلسفة في الشرق قضاء مبرما لم تقم لها بعده قائمة. ولكن هذا رعم خاصي لا يدل على علم بالتاريخ ولا على فهم لخصائص الأمور. فقد بلغ عند أساتذة الفلسفة وطلابها بعد عصر الغزالي مئات بل آلاف (١)»

(د) اسپينوزا والفلسفة الإسلامية

وهناك صلة وثيقة بين اسپينوزا والفكر الإسلامي. وهذه الصلة لم تكن فقط عن طريق الترجمات اللاتينية للفلسفة الإسلامية، ولكنها بالإضافة إلى ذلك، بل وقبل ذلك كانت عن طريق التراث اليهودي المتأثر بالفكر الإسلامي وبخاصة في الأندلس عن طريق موسى بن ميمون وغيره من المفكرين اليهود. فالمعروف أن اسپينوزا بوصفه يهوديا قد درس التراث اليهودي المتأثر بالفكر الإسلامي في الأندلس قبل أن يتعلم اللاتينية.

وعندما ترجم الدكتور حسن حنفي كتاب اسپينوزا رسالة في اللاهوت والياسة أشار إلى أن مواقف اسپينوزا ومناهجه في التفسير ونظرياته عن ثنائية الحقيقة أو الحقيقة المزدوجة لها ما يشابهها في التراث الإسلامي عند الفلاسفة وبخاصة عند ابن رشد (٢). ولكن الدكتور حسن حنفي أراد أن يعد عن نفسه شبهة الوقوع في منهج التأثير والتأثر بإرجاع إنجازات اسپينوزا إلى التراث الإسلامي مكفيا بإثبات المشكلات المشتركة والحلول المشابهة التي قدمها اسپينوزا والفلاسفة المسلمون.

وإذا كنا نعتقد - كما يرى أبو بكر الرازي أيضا - أنه لا يوجد فيلوف يبدأ من نقطة الصفر وأن البناء الفلسفي بناء تشترك فيه الأجيال ويضيف إليه كل جيل شيئا جديدا يمهّد به الجيل لمن يجيء بعده (٣). فإننا نعتقد أن حجة اسپينوزا بالفكر الإسلامي جديدة بالبحث. ليس فقط على مستوى بيان المشكلات والحلول

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام لـديبور، ترجمة د. أبو زيد، ص ٢٣٩.

(٢) ص ٧ من الكتاب المذكور.

(٣) راجع مناهج العلماء المسلم من البحث العلمي للدكتور مصطفى روزغال ص ١١٥ - ١١٦.

المشابهة، بل بناء على منهج التأثير والتأثر، لا من أجل أن نتغنى بأننا أصحاب فضل، ولكن لبيان مدى استمرارية الفكر الفلسفي وتواصله مخترقا الحواجز الجغرافية والحضارية بوصفه فكرا إنسانيا يشكل بناء متكاملا.

وغير خاف أن نظرية رحلة الوجود التي تتب لابن عربي لها ما يماثلها في فلسفة اسينورا، وجبرية اسينورا لها ما يماثلها أيضا في الفكر الإسلامي. فالموضوع جدير بالبحث. ولو كان الغربيون في موقعنا لكانوا قد وفوا هذا الجانب ما يستحقه من دراسات وبحوث. وقد فعلوا كثيرا من ذلك في صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية بناء على منهج التأثير والتأثر وبالنسبة في ذلك أشد المبالغة لدرجة أدت بالأستاذ رينان إلى أن يقول: إن الفلسفة الإسلامية ليست شيئا آخر غير الفلسفة اليونانية مكتوبة بحروف عربية.

وقبل أن نترك اسينورا نود في هذا الصدد أن نجل ملاحظة تتعلق بنظرية الحقيقة المزدوجة التي تظهر في فلسفة اسينورا والتي كثيرا ما يقال إن لها نظيرا لدى ابن رشد الذي يشاع أنه - كما تقول بعض المعاجم الفلسفية الغربية الحديثة - قد ذهب إلى القول بأن ما هو حق من الناحية الفلسفية قد يكون باطلا من الناحية الدينية، وأن التناقض بين العقيدة والمعرفة أمر لا يمكن تفاديه؛ ولذلك دعا ابن رشد - حرصا منه على العقيدة الدينية - إلى الفصل بين الدين والفلسفة. وهذا التعارض بين الحقيقتين الدينية والفلسفية أدى إلى اتهام ابن رشد في أوروبا في العصور الوسطى بالزندقة واعتباره رمزا للإلحاد. ولا يزال يتردد صدى هذه النظرية منسوبة إلى ابن رشد حتى الآن.

والحق أن ابن رشد - كما سبق أن أشرنا في فصل سابق - برى تماما من هذه النظرية وأن الرشدية اللاتينية هي التي نسبت إليه هذه النظرية. وقد انتهى هنري كوربان إلى هذه النتيجة أيضا حين قال: «لقد كان من الإفراط في الرأي أن ينسب لابن رشد نفسه القول بوجود حقيقتين متعارضتين، وإن المذهب الشهير القائل بحقيقة مزدوجة كان بالفعل من نسج الرشدية اللاتينية الياسية^(١)».

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية لهنري كوربان ص ٣٦٢ - بيروت ١٩٦٦

وهكذا يتضح لنا أن هناك أفكارا فلسفية إسلامية قد تم تأويلها في الغرب أو تحويلها على غير ما أراد بها أصحابها وذلك لمعارضة الكنية بها بطريق غير مباشر.

(هـ) الغزالي والفلسفة النقدية

وهناك مجال ثري للبحث في مدى صلة الفلسفة النقدية للغزالي بالفلسفة النقدية للفيلسوف الألماني العمادى كانت، وفي بداية العشرينيات من القرن الماضي ألف أحد الباحثين النمساويين وهو أوبرمان Obermann كتابا كبيرا عن الغزالي بعنوان «الفتاة النبوية والفلسفة للغزالي» اعتبر فيه الغزالي الفيلسوف النقدي في الفلسفة العربية أو بمعنى آخر اعتبره «كانت» الفلسفة العربية^(١).

وفي عام ١٩٧٨ قدم باحث أفغانى رسالة للدكتوراه إلى كلية أصول الدين بالقاهرة بعنوان «المتافيزيقا بين الغزالي وكانت» دراسة مقارنة.

ومعروف أن «كانت» عندما قرأ نقد هيوم لليبية الذي هو نفسه نقد الغزالي لها قال: لقد أيقظني هيوم من سبات الاعتقادات^(٢). «ثورة الغزالي على الميتافيزيقا اليونانية شبيهة بثورة كانت على ميتافيزيقا الفلاسفة السابقين عليه».

وقد أبرز الباحث الأفغانى في رسالته المذكورة الكثير من أوجه الشبه بين الفيلسوفين. ولا تريد أن نخوض هنا في التفاصيل، ولكننا نود أن نشير فقط إلى أن مجال البحث في هذا الموضوع لا يزال فيه متسع لباحثين آخرين، وبخاصة أن الباحث الأفغانى لم يعتمد على مراجع أجنبية وإن كان قد ذكر في مراجعه ترجمة إنجليزية لنقد العقل الخالص ونقد العقل العلمى. واعتمد على الترجمات العربية لمؤلفات كانت، وأهمها وهو كتاب «نقد العقل الخالص» ترجمته العربية رديئة وفي حاجة إلى الكثير من المراجعات، ولعلها قد زادت «كانت» غموضا على غموض.

والأمر المؤسف أن كثيرا من الباحثين في الجامعات لدينا يذكرون في رسائلهم الجامعية كثيرا من المراجع بلغات أجنبية مع أنهم لم يطلعوا في الأعم الأغلب على شيء منها ويكتفون بأن يتقلوا من بعض المراجع العربية الفكرة ومرجعها الأجنبى. وهذا أمر قد لمته في الكثير من الرسائل الجامعية التي اشتركت في مناقشتها في معظم الجامعات المصرية.

(١) ص ٤١ من الكتاب المذكور المنشور باللاتينية في فيينا وليتبرج عام ١٩٢١

(2) Kani: Prolegomena, P 6, Hamburg 1965

(و) إخوان الصفا وأفكار ابن خلدون،

ويمكن الإشارة أيضا- في مجال صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوروبية- أن نشير إلى أن إخوان الصفا- تلك الجماعة التي تكونت في البصرة في القرن العاشر الميلادي وأخرجت للناس موسوعة ضخمة تناول كل فرع من فروع المعرفة الإنسانية- كانوا روادا لفلسفة عصر التنوير في فرنسا في القرن الثامن عشر وما أخرجوه للناس من موسوعات. كما أن أفكار ابن خلدون في فلسفة التاريخ والفلسفة الاجتماعية قد أثمرت ثمارها في أوروبا وأحسن القوم هناك استخدامها في حين أننا كنا قد تجاهلناها تماما وبدانا عن طريق أوروبا نلتفت إليها مرة أخرى. وانطلاقا من فلسفة ابن سينا يمكن تلمس طريق للبار الأرسطي كما حاول ذلك إرنست Ernst Bloch في كتابه الذي يحمل عنوان: ابن سينا والبار الأرسطي^(١).

(ز) ليبنتز والفلسفة الإسلامية،

ويمكن أيضا عقد مقارنات ثرية بين مذهب الذرات الروحية لدى الفيلسوف ليبنتز ومذهب الجوهر المفرد لدى الفلاسفة المسلمين ومتكلمين وبخاصة من أرجع العلية الوحيدة في الربط بين الجواهر إلى الله تعالى، ومعروف أن ليبنتز ينفي أن يكون هناك تفاعل أو تأثير متبادل بين الذرات ويرجع الأمر إلى التانسق الأولي الذي قدره الله في الأول للربط بين الذرات.

وليس هذا هو المجال الوحيد للمقارنات بين ليبنتز والفلسفة الإسلامية. فقد أشار المرحوم الدكتور محمود قاسم إلى مجال آخر في بحث له بعنوان «الخيال لدى ليبنتز ومحى الدين بن عربي».

وقد أشار العقاد في كتابه عن ابن رشد^(٢) إلى أن مذهب ليبنتز في الممكنات المجتمعة ليس بعيدا عن مذهب ابن رشد في الممكنات المخلوقة- فخلاصة مذهب ليبنتز أن تغير ممكن واحد ليس بالمتحيل، ولكن تغير الممكنات التي يتم بعضها بعضا ويتعلق بعضها بغرض البعض الآخر هو المتحيل؛ ولهذا كان يقول عن هذا العالم إنه أحسن العوالم الممكنة.

(١) طبعة Suhr Kamp من الباب رقم ٢٢ عام ١٩٦٣.

(٢) من ٥٢ من الكتاب المذكور.

وهذا بعينه هو كلام ابن رشد حيث رد على القائلين بجواز تفسير الممكنات وأن هذا العالم كله جاتر أو غير واجب الوجود فهو قابل للتغيير، فقد كان جواب ابن رشد على هذا القول هو أن للخلوقات التي خلقها الله على صورة من الصور لحكمة يريدنا لا يمكن أن تتغير وإلا كان خلقها على تلك الصورة عبثاً، والبث مستحيل في حق الله.

ولا شك أن لستر وهو 'يلسوف' الواسع الاطلاع قد عرف بشكل أو بآخر التراث الفلسفي الإسلامي الذي ترجم إلى اللاتينية منذ القرن الثاني عشر الميلادي وما بعدهم. وقد كانت وجهة نظر لستر هي محاولة التوفيق بين المذاهب والاتجاهات الفلسفية المختلفة والخروج بنسق جديد. ويقول هو في ذلك: 'لقد تكشف لي نسق جديد، ومنفذ تكشف لي الأشياء عن جوانب جديدة في داخلها. وهذا النسق يربط أفلاطون بديمقريط، وأرسطو بديكارث والمدرسين بالفلاسفة للمحدثين، واللاهوت والأخلاق بالعقل، ويأخذ من كل شيء أجمل ما فيه، ويطوره تطويراً لم يصل إليه أحد من قبل' (١).

خاتمة

وفي نهاية حديثنا نود أن نعيد إلى الأذهان مرة أخرى ما سبق أن أشرنا إليه في بداية هذا الحديث من أننا لا نبغي من وراء ما عرضناه هنا أن نؤكد بذلك تلك النعمة التي تسود في بعض الأوساط من النفي بالأمجاد واجترار الذكريات الحلوة، ولكتنا نود أن نؤكد ثقتنا بأنفسنا حتى نكون قادرين على الخروج من المازق الحصارى الذي وقعنا فيه منذ قرون.

وعلى الرغم من جهود التوير التي بدأت لدينا منذ القرن التاسع عشر فإننا لا نزال في وضع لا نحمد عليه. فنحن في مجال الفلسفة بالذات يلتفت بعضنا إلى الماضي ليجتر منه قانعا بذلك، وبعضنا الآخر يلتفت إلى الغرب ليستقى منه مردداً ما يقوله الغرب قانعا بذلك أيضاً. وهذا وقاك لا يخرج عن إطار المحرظات والثقافة السكونية بتغير الأستاذ الدكتور زكي نجيب محمود: 'وكلا الاتجاهين غير مهيبة في توجهاته'.

(١) راجع كتابنا: دراسات في الفلسفة الحديثة ص ١٢٤ - دار الفكر العربي ١٩٩٣

ولا بد أن تكون هناك محبوة للخروج من المارق تحطم مركب النفس لدينا، وتقضى في الوقت نفسه على تصورنا لعقدة التعوق الغربي. محاولة لا ترفض الماضي لأنه ماضٍ، وفي الوقت نفسه لا تكون مستعبدة لهذا الماضي، فهذا الماضي فيه الصواب والخطأ والحق والباطل والإيجابي والسلبى. والشئ نفسه ينطبق على ثقافة الآخرين وعلى الغرب في الوقت الراهن بصفة خاصة. فلنكن لنا نظرتنا النقدية لثقافتنا الموروثة ولثقافة غيرنا الحاضرة أيضا، ولنحاول أن نحدد أهدافنا بدقة وب عقلانية ونرسم لأنفسنا طريقا تترشد فيه بالآخرين وما قدموه من إنجازات دون أن نكون مقلدين تقليدا أعمى. هذا إذا أردنا أن نكون لنا شخصيتنا المستقلة وحضارتنا المتميزة. ونحن في حاجة إلى دراسة الآخر، كما قام الآخر بدراساتنا، فليكن الآخر موضوعا للدراسة بعيوننا نحن لا بعيون الآخرين حتى لا تضع الذات الواهية الدراسة في خضم هذه الدراسة.

فالخطأ الذى يقع فيه أغلب الدارسين للفكر الغربى هو أنهم يدرسونه بعيون الغرب فتراهم يرددون مجرد ترديد ما يقوله الآخرون، وإذا كان هناك نقد فهو أيضا نقد مفكرى الغرب لمفكرى الغرب، كما يحدث اليوم أيضا فى نقدنا للعملة. نحن فى حاجة ماسة إلى تغيير أساسى فى توجهاتنا الفكرية لنعرف بكل دقة من نحن؟ وما هى أهدافنا الحقيقية؟ وماذا نريد؟ وكيف السبل لتحقيق ما نريد؟ وينبغى أن نكف عن التصنيفات غير المبررة والتي تأخذ عناوين قد تكون مقبولة إعلاميا ولكنها من الناحية العلمية لا تعبر بدقة ولا بموضوعية عن الواقع مثل فكر رجعى أو تراثى أو تقليدى وفكر تقدمى أو حضارى. فقد أثبتت التطورات التى طرأت على المعسكر الشرقى أن ما كان يسمى بالفكر التقدمى قد أصبح الآن فكرا رجعيا متخفيا متخلفا.

إن التعددية فى الاتجاهات الفكرية أمر مطلوب، والتفاعل بينها جميعا أمر مطلوب لتحريك طاقات المجتمع نحو الأفضل دائما. ولا ينبغى بأي حال من الأحوال أن يفصل الفكر عن المجتمع ويتجاهل مقومات المجتمع، تلك المقومات التى تعطى لكل مجتمع هويته المتميزة وشخصيته المستقلة.

التحصيل

الصفحة

الموضوع

٢

مقدمة

الفصل الأول

مقدمة الفلسفة

٥

٧

١٥

٢٢

أولاً - التفكير الفلسفي ضرورة إنسانية.

ثانياً - التطور التاريخي لمفهوم الفلسفة.

ثالثاً - تصنيف العلوم الفلسفية.

الفصل الثاني

دور الإسلام في تطوير الفكر الفلسفي الإسلامي

٢٧

٢٩

٣٥

٣٥

٣٦

٣٨

٣٩

٤٠

٤٥

أولاً - موقف الإسلام من العقل.

ثانياً - دور الإسلام في تطوير الفكر الإسلامي.

أ - نظرة عامة.

ب - شواهد قرآنية.

ج - أفكار إسلامية دافعة لتطوير الفكر الحضاري.

١ - مبدأ الاجتهاد.

٢ - مبدأ الوسطية.

٣ - النظرة الإسلامية للتاريخ.

الفصل الثالث

العقل ومجالاته في فكر الغزالي

٤٩

٥١

٧٤

٧٦

٧٨

أولاً - حياة الغزالي وآثاره العلمية ومكانته.

ثانياً - دور العقل في فكر الغزالي.

المعارف العقلية.

مشكلة السببية.

-٢٠٧-

تصوير اخيكم سعيد هلال ٢٠١٩/٢٠٢٠

٩٤

العقل والتصوف.

١٠٢

العقل والنبوة.

الفصل الرابع

١١١

ابن رشد وأراؤه في الصلة بين الدين والفلسفة

١١٢

أولا - نبذة عن حياة ابن رشد.

١١٤

ثانيا - الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد.

١٢٠

ثالثا - مفهوم التنوير في فكر ابن رشد.

الفصل الخامس

١٢٢

مكانة العقل في فكر الشيخ محمد عبده

١٢٥

١ - نظرة عامة.

١٢٧

٢ - تمهيد الطريق أمام العقل.

١٢٧

أ - التقليد.

١٢٩

ب - مصادر التشكيك.

١٥١

٣ - بناء الشخصية الإنسانية.

١٥٢

٤ - العقل وأصول الاعتقاد.

١٥٥

٥ - خاتمة.

الفصل السادس

١٥٩

حول مفهوم التصوف الإسلامي

١٦١

الإنسان كائن متميز.

١٦٢

التصوف ظاهرة إنسانية عامة.

١٦٤

التصوف وفكرة التأثير والتأثر.

١٦٥

صعوبة البحث في التصوف.

١٦٦

أهم تعريفات التصوف.

١٦٨

أ - الاتجاد الأخلاقي.

١٦٩

ب - الاتجاد الزهدي.

ج- الاتجاه التعبدى- ١٧٠

نشأة التصوف الإسلامى- ١٧٦

الفصل السابع

القيم الخلقية فى الفكر الإسلامى

تمهيد- ١٧٧

الأخلاق فى الإسلام- ١٨١

الأخلاق فى الفكر الإسلامى- ١٨٣

الفضيلة لدى مفكرى المسلمين- ١٨٤

نظرية السعادة- ١٨٦

١- رأى ابن مسكويه- ١٨٧

٢- رأى الإمام الغزالى- ١٨٩

الفصل الثامن

هوامش على صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوربية

تمهيد- ١٩٢

تفاعل حضارى- ١٩٤

صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الحديثة- ١٩٥

١ - الغزالى وديكارت- ١٩٦

ب- ابن سينا وديكارت- ١٩٨

ج- الغزالى وديشيد هيوم- ١٩٩

د - اسبينوزا والفلسفة الإسلامية- ٢٠١

هـ- الغزالى والفلسفة النقدية- ٢٠٢

و - إخوان الصفا وأفكار ابن خلدون- ٢٠٤

ز- ليبنتز والفلسفة الإسلامية- ٢٠٤

- خاتمة- ٢٠٦

- محتويات الكتاب- ٢٠٧

قائمة بأهم الأعمال العلمية للمؤلف

أولاً - مؤلفات بالعربية،

- ١- تمهيد للفلسفة (الطبعة الخامسة) ١٩٩٤م، دار المعارف بالقاهرة.
- ٢- النهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت (الطبعة الرابعة) ١٩٩٧، دار المعارف بالقاهرة.
- ٣- الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري ١٩٩٧، دار المعارف بالقاهرة.
- ٤- الدين والفلسفة والتوير (سلسلة أقرأ)، دار المعارف بالقاهرة.
- ٥- الدين والحضارة (سلسلة أقرأ)، دار المعارف بالقاهرة.
- ٦- الإسلام في مواجهة حملات التشكيك (سلسلة أقرأ)، دار المعارف بالقاهرة.
- ٧- دراسات في الفلسفة الحديثة، دار الفكر العربي.
- ٨- مدخل إلى الفكر الفلسفي (مترجم عن الألمانية)، دار الفكر العربي.
- ٩- مقدمة في علم الأخلاق، دار الفكر العربي.
- ١٠- الإسلام في مرآة الفكر الغربي، دار الفكر العربي.
- ١١- مقدمة في الفلسفة الإسلامية، دار الفكر العربي.
- ١٢- الإسلام في عصر العولمة، مكتبة الشروق.
- ١٣- الحضارة فريضة إسلامية، مكتبة الشروق.
- ١٤- هموم الأمة الإسلامية، دار الرشاد ومكتبة الأسرة.
- ١٥- الإنسان والقيم في التصور الإسلامي، دار الرشاد.
- ١٦- ثلاث رسائل في المعرفة للإمام الغزالي (تحقيق ودراسة) مكتبة الأزهر ١٩٧٩م.
- ١٧- الإسلام في تصورات الغرب - مكتبة وهبة.

- ١٨- الإسلام والغرب، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
- ١٩- الإسلام وقضايا العصر. مجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
- ٢٠- من اعلام الفكر الإسلام الحديث، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
- ٢١- الإسلام وقضايا الإنسان المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
- ٢٢- الإسلام وقضايا الحوار، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
- ٢٣- بحوث ودراسات في ضوء القرآن الكريم، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

ثانيا- مؤلفات باللغات الأجنبية:

١- في اللغة الألمانية:

أربعة كتب هي: فلسفة الغزالي مع مقارنتها بفلسفة ديكارت، مدخل إلى الإسلام، قضايا حول الإسلام. الإسلام وقضايا الحوار وذلك بالإضافة إلى اثني عشر بحثا منشورة في ألمانيا والنمسا.

٢- في اللغة الإنجليزية:

ترجمة لكتاب: الإسلام في مواجهة حملات التشكيك، ثلاثة بحوث مترجمة إلى الإنجليزية منشورة في القاهرة وبرمنجهام (إنجلترا) والنمسا وهي على التوالي: دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفي، الصلات الثقافية بين العالم الإسلامي والغرب، السلام في نظر الإسلام.

٣- في اللغات الفرنسية والروسية والتايلاندية والقازاقية:

ترجمة لكتاب: الإسلام في مواجهة حملات التشكيك.

٤- في اللغتين التركية والإندونيسية:

ترجمة لكتاب: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري.

٥- في اللغة البوسنية،

ترجمة لكتاب: فلسفة الغزالي مع مقارنته بفلسفة ديكارت.

٦- في لغات أخرى،

وبالإضافة إلى ذلك تم ترجمة بعض أبحاث التي ألقيت في بعض المؤتمرات في أوروبا إلى الفرنسية والأسبانية والإيطالية والأوردية، وهي على التوالي: قضية الحوار بين الأديان السماوية الثلاثة، إسهام الإسلام في صنع ثقافة السلام، التوحيد والتزاع في نظر الإسلام، سلام في نظر الإسلام.

ثالثاً- مساهمات في أعمال علمية أخرى،

- ترجمة كتاب: بوخينكي: مدخل إلى الفكر الفلسفي من الألمانية إلى العربية (دار الفكر العربي).

- الاشتراك في ترجمة كتاب بزوكلمان: تاريخ الأدب العربي، إلى اللغة العربية.

- مراجعة على النص الألماني لترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام من الإنجليزية للجزء الخاص بالعالم الشرقي من كتاب: فلسفة التاريخ لبيجل.

- الإشراف على سلسلة الموسوعات الإسلامية التي يصدرها المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، والتي صدر منها حتى الآن ما يأتي:

١- الموسوعة الإسلامية العامة.

٢- الموسوعة القرآنية المتخصصة.

٣- موسوعة علوم الحديث.

٤- موسوعة أعلام الحضارة الإسلامية (تمت الطبع).

تصوير اخيكم سعيد هلال ٢٠١٩/٢٠٢٠